This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

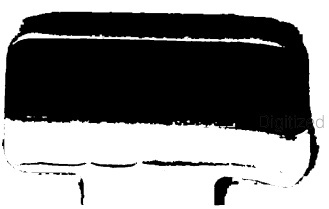
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BBU
·H85

Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

DIE HEILSLEHRE.

DER ABSCHLUSS SOKRATISCHER PHILOSOPHIE
UND
DIE WISSENSCHAFTLICHE GRUNDLAGE SPÄTERER
RELIGIONSSYSTEME.

VON

DR. R. HOYER.

BONN
VERLAG VON FRIEDRICH COHEN
1897.

Digitized by Google

Digitized by Google

111343
BBU
H85

Einleitung.

Die Anregung zu vorliegenden Arbeiten erhielt ich bereits im Jahre 1883 durch Hermann Usener in Bonn, wofür ich meinem hochgeehrten Lehrer eine stets dankbare Erinnerung bewahre. Diese glaubte ich nicht besser bethätigen zu können als durch weiteres Arbeiten in den angewiesenen Wegen und durch das Bestreben, immer tiefer in das Dunkel der Überlieferung unserer geistigen Vergangenheit einzudringen.

Meine Dissertation über Antiochus von Askalon geriet wohl etwas besser als die von David d'Allemand, welcher mit einem Nachdruck von C. Chappius promovierte; heute würde ich sie anders schreiben. Dem wohlgemeinten Rate Useners, 10 Jahre übers Land gehen zu lassen, bevor ich zum Abschluss meiner Arbeiten schritte, bin ich in der Weise gefolgt, dass es bald fünfzehn werden — konnte aber meinen Antiochus doch nicht vergessen. Jetzt glaube ich abschliessen zu können.

Die umfangreiche Masse des Materials, die vielen Vorarbeiten anderer haben mich oft irre gemacht. Vor allem waren es die Schriften über Posidonius, die immer und immer wieder meine Bahn durchkreuzten. Da entschloss ich mich zu zwei Grundsätzen, nämlich erstens Posidonius nur soweit zu berücksichtigen, als es unumgänglich notwendig war, und zweitens das Zurückgehen auf Platon und Aristoteles vorläufig ganz beiseite zu lassen. Ferner zog ich Augustinus contra Academ. zum Vergleiche mit Cicero nicht näher an. Ausserdem sah ich, um nicht allzu weitläufig zu werden, von einem Eingehen auf die grosse Menge der verschiedenen Sekten völlig ab. So glaubte ich ein kleineres Arbeitsfeld zu gewinnen, das um so gründlicher durchackert werden konnte, wenn ich auch

Digitized by Google

erklärlicher Weise manchen Blick auf die benachbarten Felder that. Dabei ist mir vor allen Dingen eins klar geworden, dass nämlich die Persönlichkeit des Antiochus und seine Wirksamkeit vorher ordentlich festgestellt sein muss, bevor man daran gehen kann, den Einfluss des Posidonius[1] zu entwickeln. Beide lebten gleichzeitig, nur hat Posidonius den Antiochus überlebt. Seine Stellungnahme gegenüber der Heilslehre des Antiochus wird aber erst dann klar werden können, wenn wir über Antiochus klar sehen. Dass Posidonius und die Stoa allgemein einen nachhaltigen Einfluss auf die Entwicklung des menschlichen Geisteslebens ausgeübt haben, daran erinnert täglich das Dasein der römischen Kirche. Aber der Abschluss der platonischen Schulen mit der Heilslehre ist vor Posidonius entstanden; dieser vertritt ihr gegenüber nur ein Epigonentum.

Persönlich muss ich um viele Nachsicht bitten. Durch äussere Lebensverhältnisse vielfach gestört, durch die tägliche Berufsarbeit in Anspruch genommen, war ich nur im Stande, in einzelnen Abschnitten weiter zu arbeiten; eine Leistung aus einem Gusse kann ich daher leider nicht bieten.

Meine Vorarbeiten erstrecken sich über alles, was mir zugänglich werden konnte. Neben den heidnischen Schriftstellern habe ich die Kirchenväter durchgearbeitet, selbst den ganzen Augustinus. Hauptsächlich aber concentrierte ich mit der Zeit mein Arbeitsfeld auf Cicero, Seneca, Areus Didymus und Sextus Empiricus. Dabei verfolgte ich den Gedanken, mich möglichst in die Eigenart des betreffenden Schriftstellers soweit einzulesen, dass ich mit ihm fühlen lernte. Dann entwarf ich nach seinem Gedankengange seine Disposition, analysierte also die Schriften nach dem Plane der Verfasser, und dieser Anordnung stellte ich nachher gegenüber, was sich aus dem Gehalt der wiedergegebenen Gedanken thatsächlich ergab. Damit gelangte ich zu doppelten Dispositionen, die erstens von dem betreffenden Schriftsteller und zweitens von seinem Ori-

[1] Auf des Antiochus Verhältnis zum Epikureismus werde ich später näher eingehen. Hier sei nur vorgemerkt, dass der überaus heftige Kampf gegen diese Lehre sich durch ihre Vorherrschaft in Athen zur Zeit des Mithridates unter dessen Günstling Aristion erklärt.

Digitized by Google

ginale ausgingen. Auf diese Weise habe ich Cicero, Seneca, Sextus u. s. w. ausgearbeitet, wovon ich mit einem Briefe Senecas und den Academica[1] Ciceros ein Beispiel gebe. Da es dabei nötig ist, den ganzen Überblick über Schriften zur Seite zu haben, die sich über Jahrhunderte erstrecken, womöglich auch über sämtliche Arbeiten, welche sich an die einzelnen Schriften knüpfen, so stehe ich sehr davon ab, den Anspruch auf eine vollendete Arbeit zu machen. Es ist menschlich unmöglich, nebenbei, wie ich es thatsächlich betreiben muss, dieses gewaltige Gebiet völlig zu umfassen und auszuarbeiten. Nur eine Anregung möchte ich geben, um das Dunkel des letzten Jahrhunderts vor Beginn unserer Zeitrechnung etwas heller werden zu lassen.

Infolge dieser Schwierigkeiten war ich auch genötigt, meinen, im jugendlichen Eifer gefassten Plan umzuändern. Ich hatte die grösstenteils schon ausgeführte Absicht, sämtliche Schriften Ciceros, Senecas u. s. w. und die Kirchenväter in den bezüglichen Abschnitten in meiner vorher angegebenen doppelten Analyse durchzuarbeiten, dann die einzelnen Schulrichtungen abzusondern, dem „edlen" Cicero ein moralisches Ende zu bereiten und zum Schluss die Darstellung der antiocheischen Heilslehre erfolgen zu lassen. Dies ergab aber eine so umfangreiche Schrift, für welche ein homo novus so leicht keinen Verleger fand. Die ersten Versuche scheiterten deshalb. Ich musste also meinen ganzen Plan umkehren. Aus diesem Grunde stehen allgemeine Überblicke in vorliegender Schrift voran, die in weiterer Ausführung als Schlusskapitel gedacht waren. Der Abschnitt über Cicero aber war nötig, damit man endlich aufhört, diesen Schwätzer ernst zu nehmen oder ihn gar als Philosophen zu betrachten. Ich will hoffen, dass es einem scharfsinnigen Kritiker meiner Arbeit gelingt, mir nachzuweisen, dass ich noch manche Stelle übersehen habe, die in Betracht zu ziehen war. Im voraus meinen ver-

[1] Diesen gedenke ich später zuerst Ciceros Schriften de deorum natura, de divinatione, de fato, de republica, de legibus folgen zu lassen. Die moralischen Schriften sollen den Abschluss der Kritik der ciceronianischen Schriften bilden.

Digitized by Google

bindlichsten Dank für diese Unterstützung. Je mehr Glauben dem Cicero genommen wird, desto besser!

Um anderweitigen Missverständnissen vorzubeugen, will ich hier noch zweierlei ausdrücklich vormerken. Die Heilslehre, wie ich sie verstehe, bezweckt den Menschen vom krankhaften Zustande zur Gesundheit zu führen und in dieser zu bewahren; das ist bildlich ausgedrückt und bedeutet dasselbe, wie die Errettung der Seele vom Verderben. Es ist also die griechische Heilslehre der christlichen in ihrer Grundauffassung völlig gleich zu setzen. Zweitens bin ich durchaus nicht der Meinung, dass die von Antiochus aufgestellte Lehre in ihrer Reinheit sich verbreitet und erhalten habe. Wie alles in der ganzen Natur einem steten Wechsel unterliegt, wie jede Sprache lebt und ihre täglichen Veränderungen zu erleiden hat, so giebt es auch keine Lehre, welche starr und unverändert geblieben wäre. Die Heilslehre des Antiochus ist dem allergrössten Wechsel unterworfen gewesen. In der östlichen Welt ist sie überall lokalisiert worden. Im Westen nahm man vom Osten an. Ja, ihr Urheber wird durch sein eignes Werk bekämpft, wie wir es bei Augustinus sehen werden.

Wenn ich durch die Umgestaltung meines ursprünglichen Planes in vorliegender Arbeit mitunter zum Vorgreifen verleitet wurde, so bitte ich dies zu verzeihen. Manchmal freilich ist die Hervorhebung der Lehre des Antiochus auch kaum zu vermeiden gewesen, um den betreffenden Inhalt nur einigermassen klar zu stellen. Im übrigen habe ich mich bemüht, die eigentliche Lehre des Antiochus in der Kritik der Schriftsteller möglichst wenig hervortreten zu lassen; denn ich halte es für richtiger, erst das gesamte Material mit gesonderter Beziehung auf die Heilslehre und Antiochus klar zu stellen und danach die eigentliche Lehre desselben im Zusammenhange zu entwickeln. Dann erst kann auf die reaktionären Einwirkungen der Stoa, d. h. auf Posidonius u. s. w. näher eingegangen werden. Hingegen hat man bisher überall nach Posidonius gespürt und darüber den Anschluss an die Akademie ein wenig übersehen. Posidonius befand sich bereits in der Gegenströmung — die Strenge der Stoa kam nach Antiochus wieder mehr zur Geltung, die Weltverachtung und

Digitized by Google

das geistig Widernatürliche gewannen mehr Boden, als man in Rhodos und Asien nach Lukullus, also zur Zeit des Pompeius, Antonius und Octavianus alle Lebensfreude verlor — die Starrheit der Stoa hat sich erhalten in manchen strengen kirchlichen Satzungen Roms, die in ihrer Schärfe nur in „wenigen" Fällen durch die Allmacht der Natur durchbrochen werden — — die auf der constitutio naturae beruhende Lehre des Antiochus hingegen, zu welcher gerade unsere naturwissenschaftlich angelegte Zeit hinstrebt, scheut kein Licht und kennt keine Naturwidrigkeiten. Die Vollendung der Natur ist des Antiochus Ideal. Und in dieser guten Natur hat Gott nur Gutes geschaffen und nur schaffen können, denn Gott ist gut und Gott ist die Natur.

Der Mann, der in den allerschwierigsten Zeiten gearbeitet hat, ist verkannt worden infolge der Wirksamkeit eines entarteten Judentums. Der strenggläubige Jude hat sich redlich gewehrt gegen die griechische Heilslehre — ein entartetes Judentum beglückte das Heidenvolk mit einer ursprünglich griechischen Heilslehre, welcher ein jüdisches Gepräge eingeimpft wurde. Das so bekehrte Heidenvolk vernichtete in blindem Fanatismus die Nachweise seiner ursprünglichen Belehrung. Die stets aus praktischen Gründen den Geist tötende Roma ist geblieben. — Antiochus wurde der Vergessenheit anheimgegeben.

Digitized by Google

Digitized by Google

„ὡς ἐκ θεοῦ τὰ πάντα καὶ διὰ θεοῦ συνέστηκεν· οὐδεμία δὲ φύσις αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν αὐταρκής, ἐρημωθεῖσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας.

Antiochus περὶ κόσμου VI.

I.

Die Heilsidee.

Von den verschiedenen Vorstellungen, welche mit den Wörtern Heil, heilen u. s. w. verbunden werden, soll nur diejenige einer Betrachtung unterzogen werden, welcher man im Gebiete der griechischen Philosophie und der christlichen Religion begegnet. Hier wird von Heilslehre, Tag des Heils, Vorsehung des Heils, Heilsweg, Heilsvollendung, Heilsgut u. s. w. gesprochen, Ausdrücke, die sämtlich zurückgeführt zu werden pflegen auf den Heilsbringer, welcher der Welt das Heil gebracht hat, auf den Heiland.

Die begriffliche Verwandtschaft des im religiösen Sinne gebrauchten Wortes heilen mit dem ursprünglichen, welches die Thätigkeit des Arztes bezeichnet, legt es nahe, an eine einfache Übertragung des Wortes aus dem einen Gebiet in das andere zu denken. Es würde demgemäss die Anwendung des Ausdruckes in der christlichen Religionslehre ein Tropus sein, den diese einem Vergleiche mit der Thätigkeit des heilenden Arztes entnommen hat. Und in der That ist diese Erklärung die übliche. Ihre Richtigkeit ist jedoch nicht so unbedingt zuzugeben, insofern als das Christentum ein gewisses Recht beansprucht, diesen Ausdruck als einen ursprünglichen zu gebrauchen. Denn zur Zeit der Entstehung des Urchristentums war der Ausdruck längst ein selbständiger und allgemeiner geworden: dem vorhandenen Heilsbedürfnisse ist das Christentum selbst entsprungen und führt somit den Ausdruck als einen ursprünglichen; erst die gelehrt sein wollenden

Digitized by Google

Kirchenväter knüpften mit ihren Erklärungen an vorchristliche Lehren und Redewendungen griechischer Philosophen wieder an und lassen so dem späteren Forscher den Ausdruck als einen nur entlehnten erscheinen.

In welcher Weise nun die Entnahme des Ausdrucks aus dem Gebiete des Arztes weit vor Christi Geburt stattgefunden hat, wie er sich immer weiter verbreitet und schliesslich zu gewisser Selbständigkeit entwickelt hat, soll zunächst eingehender verfolgt werden. Man darf von vorhandenen Vergleichen, welche vor dem Stoiker Zenon eine Parallele zwischen Körperheil und Seelenheil ziehen, hier absehen, da ihnen der philosophisch-religiöse Untergrund fehlt. Von Bedeutung aber ist es, dass der Gründer der Stoa, Zenon, die Leidenschaften (πάθη) des Menschen in zwei Klassen teilte und mit den Namen νόσοι (Krankheiten) und ἀῤῥωστήματα (Schwächezustände) bezeichnete. Es liegt also auf der Hand, dass mit diesem Vergleiche, der doch in dem Worte νόσοι enthalten ist, zugleich Ausdrücke in den philosophischen Sprachgebrauch eingeführt wurden, deren sich die Ärzte zu bedienen pflegen. Wer gegen νόσοι (Krankheiten) kämpft, wird sie wie der Arzt zu heilen versuchen. — Nun liegt nach der Lehre der älteren Stoa die Glückseligkeit, das höchste Gut des Menschen, darin, die Tugend in vollstem Umfange zu besitzen, das heisst, ein Weiser zu sein. Der Weg dahin kann aber nur nach Überwindung der hinderlichen und irreführenden Leidenschaften gefunden werden. Es ist also Bedingung, zunächst die Leidenschaften, die ἀῤῥωστήματα wie die νόσοι, zu überwinden, ihrer völlig Herr zu werden. Wer die Krankheiten überwindet, der wird geheilt, ist gerettet und gesund. — Es ist daher nur ein Schritt weiter, wenn der Stoiker Aristo (c. 250 v. Chr.) dahin kam, das höchste Gut selbst, die Tugend, als Gesundheit (ὑγίεια) zu bezeichnen. Dies zwingt uns, eine ziemlich umfangreiche Erweiterung des einmal begonnenen Vergleiches zwischen Arzt und Philosoph anzunehmen. Denn wer die Gesundheit als zu erstrebendes Ziel menschlicher Vollendung in philosophischem Sinne aufstellt, der wird auch von den Begriffen hinreichend Gebrauch gemacht haben, welche eine völlige Heilung von menschlichen Schwächen herbeiführen können.

Digitized by Google

Es soll später auf den Sprachgebrauch zurückgekommen und das für die Zwecke vorliegender Betrachtungen nötige Material angeführt werden. Vorläufig möge es genügen, den Verlauf, welchen der Sprachgebrauch genommen hat, in äusseren Umrissen anzugeben. — War also in der Stoa der Vergleich einmal gemacht und weiter fortgeführt worden, so lag nach der Definition und einer derselben entsprechenden Ausdrucksweise des Aristo es als selbstverständlich vor, dass auch die ihm folgenden Stoiker die gleichen Worte gebrauchten, wenn sie gegen die νόσοι ankämpften, um den Menschen gesund und heil zu machen, damit er das höchste Ziel erreichen könne. Je mehr nun die alte Philosophie von Platon ab sich den praktischen Verhältnissen näherte[1] und dazu durch die äussere Geschichte des griechischen Volkes veranlasst wurde, um so mehr musste auch der Teil der Philosophie, der das reale Leben des Menschen betrifft, in den Vordergrund treten. Das Übergewicht der Ethik nahm beständig zu; zurück ging dagegen der Wert der Physik und Logik. Zugleich damit häuften sich die Ausdrücke im Sprachgebrauch, welche zu der höchsten Stufe in der Ethik führten, welche vor allen Dingen die πάθη als νόσοι, d. h. die Leidenschaften als Krankheiten bekämpften.

Und als der Horizont Griechenlands von allen Seiten verdunkelt war, als in der Folge selbst Platons heiliger Hain fiel, um zu Belagerungsmaschinen verwandt zu werden, da gab es mehr νόσοι denn je zuvor. Und um so heftiger musste der Kampf gegen die Leidenschaften entbrennen. Man suchte Rettung, — Rettung ward die Losung.

Ein kleiner Schritt nur war es, ein folgenschwerer, als der Skeptiker Philon diese Rettung allen Menschen in Aussicht stellte. Es zwang ihn das Elend der Gegenwart, von den Stufen transcendentaler Metaphysik hinabzusteigen zu den Mitmenschen, mit denen er selbst die Greuel des ewigen Kriegsgetümmels der Asiaten und Römer empfand und teilte. Mehr

---

[1] O. Weissenfels, Cicero als Schulschriftsteller s. 217: „Ursprünglich eine Ergänzung der Religion, war die Philosophie damals zur Vertreterin der Religion geworden".

Digitized by Google

denn je war in dieser Zeit die Ethik der Philosophie an ihrem Platze, um das am alten Götterglauben seit Jahrhunderten irre gewordene Volk aufrecht zu erhalten. Es bedurfte eines sittlichen Haltes, während auf dem glorreichen Boden Griechenlands asiatischer Barbarismus mit römischen Legionssoldaten um die Weltherrschaft rang. In diesen Wirren des Kampfes, den römische Tapferkeit gegen die Erben Alexanders führte, leuchtete das sokratische Licht platonischer Weisheit zum letztenmale hellflammend auf. Mit dem Licht der Wahrheit glaubte man auch zugleich das Heil in der Bedrängnis gefunden zu haben. Ein Retter sollte der Philosoph seinen Mitmenschen sein wie der Arzt den Kranken. So kam Philon von Larissa (c. 90 v. Chr.) dazu, den Vergleich des Philosophen mit dem Arzte zur Grundlage eines ganzen systematischen Baues der Ethik zu machen. Er sagt[1]: „Es gleicht der Philosoph dem Arzte. Wie es nämlich Sache des Arztes ist, zuerst den Leidenden zu überreden, die Pflege anzunehmen, dann aber die Reden der Widerratenden zu beseitigen, so ist es auch die des Philosophen. Es ist nun jedes von diesen beiden in der sogenannten „Zurede" (λόγος προτρεπτικός) enthalten; die Zurede nämlich besteht in der Ermahnung zur Tugend. Von dieser (der Zurede) aber legt ein Teil die Wichtigkeit (τὸ μεγαλωφελές) derselben dar, der andere hingegen bekehrt zur Philosophie ihre Widersacher, Ankläger oder sonstige Verleumder.

Der zweite Abschnitt nach diesem entspricht der zweiten Stufe des Heilens. Denn wie es Sache des Arztes ist, nach der Überredung zur Annahme der Pflege diese selbst anzuwenden, indem er einerseits die krankheiterregenden Ursachen zunächst entfernt, andrerseits die zur Gesundheit führenden einpflanzt, so verhält es sich auch wiederum mit der Weisheit. Denn nach der Zurede versucht er die Pflege anzuwenden, wozu er sich auch der Mahnreden und zwar in doppelter Weise bedient: denn der eine Teil besteht darin, dass er die falschen Meinungen entfernt, durch welche das Erkennungsvermögen der Seele in krankhaften Zustand ge-

[1] Stob. Ecl. II 40 H. p. 39, 24 W.

Digitized by Google

bracht wird (νοσοποιεῖται), die Vernunft (τὸν λόγον) aber einführt, der andere hingegen in der Einpflanzung der gesunden Ansichten. Der zweite Abschnitt also handelt von dem Guten und Schlechten, zu ihm und durch ihn geschieht die Zurede (προτροπή, Aufmunterung).

Dem dritten Abschnitt entspricht wiederum der dritte. Denn auch in der Heilkunst geht alles Streben nach dem Ziel (τέλος), dieses aber ist die Gesundheit, und in der Philosophie nach der Glückseligkeit. Angehängt aber wird der Entwicklung über die Ziele eine über das Leben. Denn wie es der Heilkunst nicht genügt, die Gesundheit wieder herzustellen, sondern sie auch Anweisungen über die Gesundheit geben muss, durch deren Beachtung man das Wohlbefinden des Körpers bewahrt, so bedarf man auch gewisser Lehren über das Leben, durch welche ein Erhalten des Endzieles bewirkt wird".

Man sieht klar, dass eine feste Methode in der Durchführung des Vergleiches bewahrt wird. Dies ist für das Anfügen der philosophischen Ethik an praktische Lebensverhältnisse von grosser Bedeutung. Doch davon später mehr. Vorläufig muss nur gesagt werden, dass es als ganz selbstverständlich anzusehen ist, dass ein Philosoph, der von solchem Boden ausgeht, auch in der Durchführung seiner Lehre, in dem Ausbau der Ethik, wiederholt auf den zur Grundlage gemachten Vergleich zurückkommen musste. War es nun anzunehmen, dass der Vergleich schon vor ihm in einzelnen Fällen angewandt war, so ist es um so näher liegend, dass in der Folge die Anwendung sich häufte. Vor allen aber wird der Schüler Philons, der sein Nachfolger im Lehramt war, Antiochus von Askalon, welcher an der Lehre seines Meisters festhielt, während dieser sich selbst abtrünnig wurde und wieder der Skepsis anheimfiel, auch nach gleicher Methode die gewonnene Lehre fortgesetzt und dabei in ausgiebiger Weise die gezogenen Vergleiche angewandt haben. Da uns nun die Schriften der Philosophen selbst nicht erhalten sind, so werden wir die Belege für unsere Ansicht bei den Schriftstellern suchen, welche an die genannten Akademiker mehr oder minder angeknüpft haben, und können dann verfolgen, wie die Spuren des Vergleiches in späterer Zeit in die Lehren des Christentums überleiten.

Digitized by Google

In erster Linie ist Cicero in Betracht zu ziehen. Derselbe hat in sämtlichen Schriften mehr denn 70 mal den Vergleich angewandt, vorwiegend natürlicher Weise in den philosophischen Schriften. Das vereinzelte Vorkommen des Vergleiches in den rhetorischen Schriften oder Briefen ist jedoch auch lehrreich und wirft ein klärendes Licht auf Ciceros Schriftstellerei.

Nicht unbemerkt aber darf ich hier lassen, dass die Zahl sich noch bedeutend erhöhen würde, wenn wir die verloren gegangenen Schriften Ciceros in Betracht ziehen. Denn es ist zweifellos, dass mit mehr oder weniger Absicht besonders diejenigen Schriften vernichtet sind, in denen zu viele Spuren philonisch-antiocheischer Heilslehre vorhanden waren, welche mit der späteren, christlichen Heilslehre schlecht verträglich schienen. Dennoch genügen uns die vorhandenen Belegstellen, um den Zusammenhang zu erkennen, in welchem sich Cicero mit der philonisch-antiocheischen Lehre befand. Um etwaigen Einwürfen zu begegnen, sei es gesagt, dass vorläufig auf die bisherigen Quellenuntersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften keine Rücksicht genommen werden soll; ihre Richtigkeit sei dahingestellt. Cicero sagt also Akad. I 3, 11 von sich selbst: „doloris medicinam a philosophia peto"; 10, 38 werden die πάθη mit morbi verglichen. De fin. I 13, 42 heisst es: „ut enim medicorum scientiam non ipsius artis, sed bonae valetudinis causa probamus, et gubernatoris ars, quia bene navigandi rationem habet, utilitate, non arte laudatur, sic sapientia, quae ars vivendi putanda est, non expeteretur, si nihil efficeret". — Auf dieselben Dinge kommt er de fin. III 7, 24, 25 und V 6, 16 zurück. — Tusc. II 18, 43: „talem enim medicinam philosophia profitetur".

Tusc. III 3, 6: „Est profecto animi medicina, philosophia, cuius auxilium non, ut in corporis morbis, petendum est foris, omnibusque opibus, ut nosmet ipsi nobis mederi possimus, elaborandum est". (Vergl. zu diesem Buche Hirzel, Untersuchungen III s. 486.)

Tusc. IV 11, 24 wird die „ratio quasi quaedam socratica medicina" genannt.

Digitized by Google

de deor. nat. III. 31, 76: „si medicus gravitatem morbi, gubernator vim tempestatis accuset."

de divin. I 14, 24 werden medicus, gubernator und imperator zum Vergleich herangezogen; 50, 112 medicus, gubernator und agricola.

Dieselben kehren II 5, 12 und 6, 16 wieder.

de officiis I 18, 60 wird der medicus mit imperatores und oratores herangezogen; II 3, 12 wiederum medicus, gubernator, agricola.

de republ. I 40, 62 findet sich der medicus vereint mit gubernator, IV 3, 4 mit gubernator, agricola, 6, 8 mit imperator, gubernator.

Vergleiche ferner de fin. II 22, 70. V 19, 54. Tusc. II 4, 11; 19, 45. III 1, 1 ff. 18, 40; 9, 23; 32, 77; 34, 82. IV 27, 58; 29, 62. de div. II 3, 9; 25, 54; 59, 123; 64, 133; 69, 142; 70, 145. de fato 8, 15. de leg. II 5, 13.

In Ciceros rhetorischen Schriften ist die tropische Anwendung der einschlägigen Ausdrücke natürlich seltener und bietet uns wenig Neues. Erwähnt sei nur, dass sich de orat. II 9, 38 der medicus im Verein mit agricola und pictor findet und ebendort 44, 186 f. ein Vergleich mit dem medicus, gubernator und imperator ausgeführt wird. Auch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass Cicero bei „Salus" und „Soter" in Verrem II 63, 154 und III 57, 131 nebenbei an die in Athen gehörten Lehren gedacht hat, da er, wie später erwähnt werden soll, auch sonst in seinen Reden philosophische Einschiebsel oder Andeutungen angebracht hat.

Von den spärlichen Stellen, in denen Cicero in seinen Briefen auf den Vergleich anspielt oder ihn erwähnt, sei nur hervorgehoben ad Attic. VIII 11, 1, wo er eine Stelle seiner Schrift de republ. anführt, die sonst nicht erhalten ist. Es werden hier medicus, gubernator und imperator im Gleichnis herangezogen.

Übersehen wir die angeführten Stellen, so könnte es auf den ersten Blick scheinen, als ob auf die beispielsweise Heranziehung des medicus, besonders neben anderen, wie gubernator und agricola, kein allzu grosser Wert gelegt werden dürfe. Man muss aber zweierlei bedenken, was uns berechtigt,

Digitized by Google

näher eingegangen werden. Für unsere jetzige Betrachtung genügt es, zu bedenken, dass nicht wissenschaftlicher Ernst, sondern nur kleinlicher Ehrgeiz und persönliche Eitelkeit die Triebfeder des Römers waren [1]. Er wollte der erste sein, der den Römern ein Bild der Philosophie von Sokrates bis auf seine Zeit gäbe — durch die Oberfläche konnte aber der römische Advokat nicht in das Innere eindringen. Mit vorgefundenem geschichtlichen Material suchte er zu prunken.

Es ergiebt sich daraus für die vorliegende Frage, dass Cicero in dem Vergleich des Philosophen mit dem Arzte wohl den griechischen Vorbildern gefolgt ist, dass er aber diesen Vergleich als ein Fernstehender anwendet; er war mehr Berichterstatter als gläubiger Anhänger der Lehre. Zugleich aber lässt sich aus einzelnen Stellen erkennen, dass die Parallele des Arztes schon in der Philosophie heimisch war, bevor sie durch Philon systematisch durchgeführt wurde. Darauf weist ein Vergleich der Stellen de fin. I 13, 42; III 1, 24; V 6, 16 und de divin. I 14, 24; II 5, 12; 6, 16. Hier wird der Vergleich vom Standpunkte der verschiedenen Schulen aus gezogen. Es bestätigt sich somit, was vorher gesagt war, dass der Vergleich seit den Zeiten Zenons immer mehr Ausbreitung gewonnen hatte, bevor er durch Philon so durch-

---

[1] Vergl. Weissenfels a. a. O. S. 31 ff. Hier bemüht sich W., die egoistische Eitelkeit Ciceros nach Kräften zu beschönigen. — Vom belletristischen Standpunkte aus (aber nicht vom philosophischen!) gebe ich W. Recht, wenn er S. 181 weiter bemerkt: „Cicero und die Alten überhaupt (?) müssen, an dem Massstabe moderner wissenschaftlicher Akribie gemessen, oberflächlich und willkürlich erscheinen, so oft sie fremde Meinungen darstellen. Sie haben aber etwas sehr Wichtiges vor den heutigen Behandlungen voraus: sie verstehen es, unbekümmert um Vollständigkeit und Genauigkeit im einzelnen, nachdrücklichst das, was ihnen die Hauptsache scheint, hervorzuheben. Sind ihre einzelnen Sätze da, wo sie über die Lehren anderer berichten, auch kaum je ganz zuverlässig, so unterscheiden sie sich doch dadurch wesentlich von den gelehrten Kompendien von heute, dass sie die fremden Gedanken nicht in ihre Bücher hinüberschreiben, sondern sie aus sich von neuem entstehen lassen". — Hiermit ist „der Philosoph" Cicero gerichtet!

Digitized by Google

gehend angewandt wurde. Eine solche Entwicklung ist freilich auch ohne Beweismaterial anzunehmen.

Cicero ist also in einzelnen Wendungen und Vergleichen — und wie wir später sehen werden, auch in einzelnen Lehren — dem philon-antiocheischen Heilssystem gefolgt, ohne ihm jedoch beizupflichten, soweit wir es aus den erhaltenen Schriften erkennen können.

Bei Seneca liegt die Sache schon wesentlich anders. Hier ist die Heilsidee vollständig ausgebildet und Seneca gebraucht die einschlägigen Ausdrücke häufig, ohne den Vergleich als solchen so fühlbar zu machen, wie es noch bei Cicero geschieht. Für den, der nicht an legendenhafte Bekehrung Senecas durch die Aposteln glaubt, muss es überraschend und rätselhaft sein, wenn er sieht, wie Seneca in vielen Stellen einer Heilsidee huldigt, die der christlich-modernen so sehr nahe liegt. Es ist zugleich auffällig, wie er in dahin bezüglichen Wendungen sowohl Cicero, als auch Philon-Antiochus nahe kommt. — Knüpfen wir zunächst an Cicero an und beginnen mit den kurzen, zum Vergleiche angeführten Beispielen, so finden wir wie bei ihm so auch bei Seneca den philosophus in der Gesellschaft des medicus, gubernator, agricola, imperator und orator wieder, denen sich andere wie grammaticus, advocatus zugesellen. — Die Vergleiche sind fast alle weiter ausgesponnen als bei Cicero, ich führe hier nur die kürzesten an. Epist. 109, 4: „in his sic illi (sapienti) opus est alieno consilio, quomodo medico, quomodo gubernatore, quomodo advocato et litis ordinatore.“ — de benef. III 35, 4: „ergo nec medico in maius gratia referri potest. solet enim medicus vitam dare. nec nautae, si naufragium sustulit.“ de benef. VI 38, 3: „miles bellum optat, si gloriam. agricolam annonae caritas erigit. eloquentiae pretium exceptet litium numerus. medicis gravis annus in quaestum est“ etc. de benef. VII 14, 3: „si omnia fecit, ut sanaret, peregit medicus partes suas. etiam damnato reo oratori constat eloquentiae officium, si omni iure, si omni vi usus est. laus imperatoria etiam victo duci redditur, si et prudentia et industria et fortitudo muneribus suis functa est.“ Vergl. dial. II 1, 1; 13, 1. III 6, 2. IV 10, 7. V 39, 4. IX 1, 2; 2, 1. epist. 50, 4. 75, 6. 85, 31 ff. 87, 15 ff. 95, 7. 97, 11 etc.

Digitized by Google

So äusserlich nun das Vorkommen des Vergleiches auch wieder scheinen mag, so ist ihm doch der Wert nicht abzustreiten, dass wir mit ihm Spuren leichter aufdecken, die uns auf den inneren Zusammenhang der Entwickelung der Philosophie führen. Ich denke auch auf die Schriften Senecas in ihrem ganzen Umfange später einmal ausführlicher zurückzukommen. Vor der Hand sei nur bemerkt, dass er in den meisten der angeführten Stellen auf den Peripatos zurückzugehen vorgiebt, den er öfter namentlich anführt. Ferner wird sich aus Vergleichen mit Cicero und Stobaeus ergeben, dass Seneca den Areus von Alexandria, den er allerdings nur Dial. VI 4, 2—5; 6, 6, 1 nennt, sei es mittelbar oder unmittelbar, weit mehr benutzt hat, als man bisher annahm. Wir kommen damit auf dieselben Quellen zurück, aus denen Cicero und die Alexandriner schöpften, auf Philon und Antiochus. An einem Beispiele nur soll gezeigt werden, wie die philon-antiocheische Heilsidee sich wie ein fortlaufender Faden auch durch Senecas Philosophie hindurchzieht, und wie das Verfolgen desselben uns zu nicht unbedeutsamen Erkenntnissen verhilft.

Im 95. Briefe erörtert Seneca die Frage, ob der Parainetikos für den Menschen ausreiche, d. h. ob mit blossen Lehren und Vorschriften der Mensch zur Tugend und Glückseligkeit gebracht werden könne. Die Untersuchung beginnt § 4 mit der Frage, ob die actiones rectae nur den praecepta zu verdanken seien. Dann wird § 7 der bekannte Vergleich herangezogen: die ars vitae wird mit der ars des gubernator, grammaticus und medicus verglichen. Hierbei fällt scheinbar ohne besondere Absicht die Bemerkung § 9: artes quoque pleraeque, immo ex omnibus liberalissimae, habent decreta sua, non tantum praecepta. Diese decreta (vel scita, vel placita) werden § 10 bestimmter als dogmata angegeben. Und diese dogmata werden als Basis der Philosophie hingestellt (vergl. § 12). Und diese ist sowohl theoretisch als auch praktisch. (Vergl. dazu Eudorus bei Stob. Ecl. II 48 ff. 42 W.) Nach einem Einschiebsel einiger Verse des Lucrez kommt Seneca § 12 noch einmal auf die praecepta zurück, die, wie schon vorher, als unzureichend bezeichnet werden. Die dogmata bilden die feste Grundlage der Philo-

Digitized by Google

sophie, von ihnen hängen die praecepta ab. § 13 wird nun auf die antiqua philosophia[1] zurückgekommen und ein Vergleich mit der Gegenwart gezogen § 14: Einfachen Fehlern konnte man mit einfachen Heilmitteln entgegen arbeiten, jetzt bedarf es sorgfältigerer Heilmittel (remediis diligentioribus opus est). Es ist Heil nötig, medicina! Bei diesem Gedanken und seinem Ausdruck bleibt Seneca § 15 zunächst stehen. Er hat ein Stück einzuschieben, das ihm vielleicht Freude gemacht hat. In einer Reihe von schmutzigen Beispielen wird gegen den Missbrauch der ärztlichen Kunst geeifert, die sich in den Dienst sittlicher Verworfenheit stellt. Es ist die Afterkunst (ἰατρικὴ νόθος vergl. Maxim. Tyr. XX 8), von der uns Seneca eine reichlich lange Schilderung giebt. § 15—§ 29. — Endlich kommt er auf die Philosophie zurück. Diese hat schwere Zeiten zu bekämpfen § 29—33 (zu beachten sind die Ausdrücke homines mitissimum genus § 31 und homo, sacra res homini § 33); gegen die Sittenlosigkeit kann nur das Dogma helfen! Nur mit diesem im Verein können die praecepta, consolationes und adhortationes etwas wert sein. § 35: Zunächst ist das Böse zu entfernen. Zur Tugend und zur Erkenntnis von Gut und Schlecht sind die Menschen anzuhalten. Wie der Soldat zur Fahne soll der Mensch sich zur Tugend und dem Dogma verhalten. § 36. Freilich giebt es auch brave Leute, die nur den praeceptis gefolgt sind, diese

---

[1] Auf die Bedeutsamkeit dieser Bezeichnung hat schon Hirzel, Untersuchungen II 421 Anm. und 834, 1 hingewiesen. Antiochus hat mit dem Ausdruck „die Alten“ (antiqui — ἀρχαῖοι) die akademische und peripatetische Schule vor Karneades 'Zeit zusammen gefasst. Er findet sich bei Cicero: de fin. I 6; IV 8, 9, 19, 20, 21, 24, 62, 63; V 14, 21, 23, 73. Acad. I 22, 39, 43. Tusc. I 38; III 40; V 30, 34. de deor. nat. I 79. de off. II 5, 8. de leg. I 54, 55. Hortens. fragm. 93 (= Augustin. de trinitate XIV 19). Orator. 218. ad Attic. XII 12, 2. In gleichem Sinne gebraucht ihn Areus Didymus Stob. Ecl. I 13 s. 332 H 136 W (Diels Doxogr. s. 472); II s. 62 H 48, 4 W. 274 H 129, 4 W. 278 H 131, 2 W. Vergl. Diels Dox. s. 185 u. 395, 22. Später tritt diese Bezeichnung in der gesamten Literatur wiederholt auf und weist uns regelmässig auf die antiocheische Schulrichtung hin. Bei Seneca sind besonders dial. VII 8, 1.; X 10, 1 (antiqui et veri!); quaest. nat. VII 12, 1; epist. 64, 8; 88, 20 hervorzuheben.

Digitized by Google

haben dann aber ein glückliches ingenium, welches im Vorbeigehen das Heil (salutaria) erfasst. Denn es giebt Menschen, denen die Neigung zum Guten angeboren ist, und die darin eine gewisse Aehnlichkeit mit den Göttern haben. § 37. Diese bedürfen keiner so langen Unterweisung wie die stumpfen und schlechten Menschen. Übrigens ist für beide das Dogma nötig. Hier müssen wir mit Seneca die Frage stellen: unde ista tam rapacia virtutis ingenia vel ex se fertilia? Was mit diesem ingenium, welches dem Menschen eine gewisse Gottähnlichkeit verleiht (vergl. § 36), gemeint ist, wird aus der Entwicklung Ciceros de fin. V und Acad. II 24 klar. Hier heisst es: „atque etiam illud perspicuum est, constitui necesse esse initium, quod sapientia, cum quid agere incipiat, sequatur, idque initium esse naturae accommodatum." Dies initium ist dem ingenium bei Seneca gleichzustellen, es ist der erste im Menschen vorhandene Keim zum τέλος: ὑποτελὶς wurde er genannt von Antiochus. Vergl. Stob. Ecl. II 60 H, 47 W: „ὑποτελὶς δ' ἐστὶ τὸ πρῶτον οἰκεῖον τοῦ ζῴου πάθος, ἀφ' οὗ κατήρξατο συναισθάνεσθαι τὸ ζῷον τῆς συστάσεως αὑτοῦ, οὔπω λογικὸν ⟨ὂν⟩ ἀλλ' ἄλογον, κατὰ τοὺς φυσικοὺς καὶ σπερματικοὺς λόγους, ὥσπερ τὸ θρεπτικὸν καὶ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον ῥίζης τόπον ἐπέχει, οὐδέ πω φυτοῦ· γενόμενον γὰρ τὸ ζῷον ᾠκειώθη τινὶ πάντως εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς, ὅπερ ἐστὶν ὑποτελίς, ... Τὴν δὲ ὑποτελίδα τῶν ἀρχαίων οὐδεὶς ὠνόμασε καίτοι τὸ πρᾶγμα γιγνωσκόντων". — Da aus dem Vergleich dieser Stelle mit Cicero de fin. V 18, 20 mit unbestreitbarer Sicherheit hervorgeht, dass wir es mit einer antiocheischen Lehre zu thun haben, so wollen wir diese kurz zusammenfassen. Antiochus versteht unter ὑποτελὶς eine dem Menschen angeborene, natürliche Veranlagung zum Guten. Wegen dieser Eigenschaft wird er (Seneca § 36) gottähnlich genannt und ist eine *sacra res homini* (§ 33). Von den Alten hat keiner diese Vorstellung mit einem Namen versehen, obwohl sie die Veranlagung als solche kannten. -- Mit dem Ausdruck ὑποτελὶς wird Antiochus wohl dem Stoiker Herillus gefolgt sein (vergl. Suidas s. v. ὑποτελὶς und τέλος, Cicero de fin. II 43, Diog. Laert. 7, 165)[1]. § 37 kommt Se-

[1] Eine ausführlichere Auseinandersetzung über ὑποτελὶς ist

Digitized by Google

neca, wie § 35 begonnen und schon § 4 kurz berührt war, wieder auf die falschen Meinungen zu sprechen. Diese sind erst zu entfernen, sonst nützen die praecepta nichts (vergl. Philon bei Stob. S. 40 W; oben S. 12 ff.). Ut ad praecepta, quae damus, possit animus ire, solvendus est. § 39. „Putemus, aliquem facere, quod oportet: non faciet adsidue, non faciet aequaliter. nesciet enim, quare faciat. aliqua vel casu vel exercitatione exibunt recta, *sed non erit in manu regula*, ad quam exigantur, cui *credat* recta esse, quae fecit". Das Dogma ist es, das uns die *regula*, den Kanon (vergl. Hirzel III S. 521) in die Hand giebt, an den wir glauben.

Der Gedanke wird nun weiter geführt und mit Beispielen aus der römischen Geschichte erläutert (§ 41—43). § 44 wird das Dogma definiert als persuasio ad totam pertinens vitam. § 45: Das τέλος, Ziel des Lebens, soll uns vorleuchten wie das glänzende Gestirn dem Schiffer. Zu ihm steuern wir mit Hülfe des Dogma. Hier citiert Seneca den M. Brutus, περὶ καθήκοντος, und knüpft daran die Bemerkung, dass ein τέλος (propositum) für das Leben notwendig sei (vergl. Cic. de off. I 7). § 46 wird nochmals die Notwendigkeit des Dogma betont und das Schimpfliche der unsicheren und zweifelhaften Handlung demselben gegenübergestellt. (Gemeint ist die Skepsis.)

§ 47 beginnt ein höchst wichtiges Kapitel über die Verehrung der Götter. Auch hier, so wird gesagt, genügen nicht praecepta. Denn „deum colit, qui novit. ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est". § 50 „Primus est deorum cultus, deos *credere*. Vis deos propitiare? bonus esto. satis illos coluit, quisquis imitatus est".

§ 51 folgt ein anderes Kapitel: „quomodo hominibus sit utendum". Auch hier genügen keine praecepta! Denn soll man vorschreiben, dass man dem Schiffbrüchigen die Hand reiche, dass man dem Irrenden den Weg zeige, mit dem Hungernden sein Brod teile? Kurz ist die Formel für die Men-

---

hier nicht am Platze. Seneca kommt häufig darauf zu sprechen (vergl. ep. 90 und besonders ep. 124!), ebenso findet sich der Begriff bei Clem. Alex. u. a.

Digitized by Google

schenpflicht: Alles das, was du siehst, in welchem Göttliches und Menschliches umschlossen ist, ist eins: wir sind die Glieder eines grossen Körpers. Die Natur hat uns als Verwandte geschaffen, sie lässt uns von demselben und in demselben leben. Sie hat uns gegenseitige Liebe eingegeben und uns zu Genossen gemacht. Nach ihrer Einrichtung (*constitutio*!) ist es sündhafter zu verletzen als verletzt zu werden!

§ 54 wird kurz der Abschnitt erwähnt, quomodo rebus sit utendum. Auch hier sind praecepta allein unangebracht.

§ 55 geht Seneca zu der *virtus* über. Die praecepta werden abgewiesen, und die rechte Handlung (actio recta), in der sich die Tugend äussert, auf den rechten Willen (voluntas) zurückgeführt. Dieser hängt von einander ab, der nur dann den richtigen Zustand hat, wenn er die Dinge auf die Wahrheit zurückgeführt hat. Zur Wahrheit aber gelangt man nur durch das Dogma (§ 58).

§ 60 wird bemerkt, dass diejenigen, welche das Dogma aufheben, hierdurch gerade das bestärken, was sie aufheben wollen. Denn wenn sie sagen, dass durch die praecepta das Leben hinreichend geregelt werde und die dogmata überflüssig sind, so ist doch gerade dies, was sie behaupten, so sicherlich ein Dogma, wie wenn ich jetzt behaupte, dass man von den praecepta als überflüssig absehen und nur die dogmata anwenden und auf diese Eifer verwenden solle. Gerade dadurch, dass ich sage, man solle die praecepta nicht anwenden, würde ich ein praeceptum geben.

Gegen wen nun diese Bemerkung gerichtet ist, ersehen wir aus Cicero Acad. II 27—29, welcher ausdrücklich bemerkt, dass Antiochus auf diese Weise die skeptische Akademie bekämpft hat.

Es folgt § 61 eine Stelle, welche gegen die Wahrscheinlichkeitslehre gerichtet ist. Es heisst hier: Manches in der Philosophie verlangt Ermahnung, manches Zubilligung (probationem), und zwar vieles, weil es verhüllt ist und kaum mit der höchsten Sorgfalt und höchsten Genauigkeit entdeckt wird (aperiuntur). Wenn nun die probationes nötig sind, so sind es auch die dogmata, welche die Wahrheit durch Schlüsse sammeln. Manches ist offenbar (aperta), manches dunkel;

Digitized by Google

offenbar das, was durch die Sinne erfasst wird und durch das Gedächtnis; dunkel, was ausserhalb dieser Dinge liegt. Die Vernunft (ratio) aber wird nicht vom Offenbaren (manifestis) erfüllt: ihr grösserer und schönerer Teil ist im Verborgenen. Die verborgenen Dinge verlangen Billigung (probationem), eine probatio ohne dogmata giebt es nicht: also sind die dogmata notwendig. Auch diese Gedanken sind bei Cicero Acad. II 27 f. zu finden, wo er dem Antiochus als Gewährsmann folgt. Da nun das bei Seneca § 62—64 Gesagte auf das engste mit dem Vorhergehenden zusammen hängt, so dürfen wir es wie das erstere dem Antiochus zuschreiben und nicht, wie ich bemerkt gefunden habe, dem Posidonius. Von diesem wird erst § 65 ff. geredet. Aber noch etwas anderes weist uns auf Antiochus hin. Ich habe bereits im Vorhergehenden wiederholt die Ausdrücke hervorgehoben, welche den Begriff des Offenbaren wiedergeben. Diese Ausdrücke sind von dem Dogmatiker gegen die Skeptiker zweifellos recht häufig angewandt worden. Es scheint nun, als ob man aus diesem Grunde die neue philosophische Lehre des Antiochus schon zu seiner Zeit eine „geoffenbarte“ genannt hat. Cicero spricht de divinat. I 86 von einer solchen: „. . . ante philosophiam patefactam, quae nuper inventa est . . .“. Dass aber die Bezeichnung „geoffenbarte Philosophie“ noch eine andere Erklärung finden kann, werden wir nachher sehen (vergl. S. 27).

Wir wollen den Inhalt des Briefes Senecas zu Ende verfolgen: § 62. Nachdem nochmals auf die Notwendigkeit fester dogmata hingewiesen ist, wird § 63 an einem Beispiele gezeigt, dass man ja auch bei den praecepta auf die dogmata zurückzukommen pflege. § 64. Beide stehen in innigem Zusammenhang. Ohne Wurzeln giebt es keine Zweige, und durch diese wiederum, die sie selbst erzeugt haben, werden die Wurzeln selbst gefördert. Welchen Nutzen die Hände haben, weiss jeder; sie helfen uns ganz offenbar (aperte!), doch das Herz, welches ihnen Leben, Triebkraft und Leitung giebt, ist verborgen. So ist es auch mit den praecepta, sie sind offenbar (aperta), die dogmata liegen verborgen. Wie im Tempel das Allerheiligste nur den Eingeweihten bekannt ist, so auch in der Philosophie. Die dogmata werden nur den Eingeweihten

Digitized by Google

gelehrt, die praecepta sind fürs Volk. Nun wird § 65 gesagt, dass Posidonius den praeceptis, consolationibus etc. noch die aitiologie (so ist für etymologiam zu schreiben) und die ethologie hinzugefügt habe, welche auch mit den Namen Charakterismen und Iconismen bezeichnet werden. Zu letzteren giebt Seneca dann noch Beispiele von § 67 bis zum Schlusse des Briefes.

Dieses Ausklingen des Briefes muss uns bei einiger Aufmerksamkeit sehr befremden, denn auf ein solches Endresultat werden wir im Laufe der Abhandlung durchaus nicht vorbereitet. Immer hiess es, dass die praecepta ohne dogmata nicht die nötige Wirkung ausüben, und nun mit einem Male wird eine ganz unerwartete Scheidung zwischen Eingeweihten und Profanen gemacht und behauptet, dass für letztere die praecepta genügen. Seneca selbst stellt sich am Schlusse in Widerspruch mit seiner eignen Ausführung im grössten Teile des Briefes! Man hat aus der Anführung des Posidonius auf dessen Autorschaft des Ganzen geschlossen — ein Trugschluss, zu dem der Römer vielleicht selbst verleiten wollte, der aber um so thörichter ist, je schärfer der Gegensatz der eigentlichen Abhandlung zu ihrem Abschlusse ist. Das Rätselhafte desselben werden wir aber aufdecken und zugleich auch den Schleier etwas lüften können, mit welchem sich der Philosoph Seneca umhüllt, wenn wir die Frage zu beantworten suchen, wo die in sich zusammen hängende Abhandlung endet und das Anschieben von Lehren des Posidonius beginnt. Das Beispiel von dem Baume (§ 64), von der Wechselwirkung von Wurzeln und Zweigen passt zum Vorhergehenden, ja es liegt ihm teilweise zu Grunde, denn bereits § 12 wird es berührt. Hier werden die praecepta *sine radice* genannt und als weiterer Vergleich die elementa und membra und ihr Verhältnis zu einander herangezogen. § 64 wird ebenfalls ein zweites Beispiel gegeben und zwar das der Wirkung des Herzens auf die Hände. Zugleich aber wird das *tertium comparationis* verschoben. Nicht auf die Einwirkung kommt es mehr an, sondern das Verborgensein des Herzens wird betont und damit der Übergang zu der mit dem Inhalt der voraufgehenden Abhandlung im schroffsten Widerspruch stehenden Lehre vermit-

Digitized by Google

telt, dass die dogmata als secreta von den praecepta zu trennen sind. Ist Posidonius[1] ein Vertreter dieser Lehre — das muss man aus dieser Stelle doch schliessen —, so werden wir für die Stoa seiner Zeit esoterische und exoterische Lehren annehmen, denen die patefacta philosophia des Antiochus entgegengesetzt war. Die Bezeichnung „geoffenbarte" ist also doppelsinnig: sie wird der Philosophie gegeben, welche vom Offenbaren ausgeht und den Geheimlehren entgegen allen offenbar gemacht wird.

Für unsere weitere Auseinandersetzung wird es dienlich sein, den Inhalt des 95. Briefes kurz zusammenzufassen und noch einige Bemerkungen daran zu knüpfen. Im Anfange desselben bewegt sich Seneca ziemlich frei. Das Thema wird § 1 und 4 gegeben und seine Entwicklung versucht, indem die bekannten Vergleiche mit dem medicus und gubernator gemacht werden (§ 5), die als Vertreter der ars gelten. Diese ars führt zur ars vitae und zum Dogma (§ 8). Der dogmatische Standpunkt bildet nun die Grundlage des Briefes bis § 65. Dieser Hauptteil, der ein zusammenhängendes Ganzes ist, lässt sich folgendermassen zergliedern: An den Vergleich mit dem medicus anknüpfend wird § 15—29 über die ἰατρικὴ νόθος gesprochen und damit die Philosophie in Parallele gesetzt. § 29 beginnt die eigentliche Abhandlung, deren erster Abschnitt bis § 43 reicht. Es wird gesagt, dass zuerst böse Voreingenommenheit und Gewohnheit zu entfernen ist. Dazu genügt nicht der παραινετικός, es bedarf auch des Dogma. Dieser Abschnitt wurde von Philon ὑπεξαιρετικὸς genannt (Stob. Ecl. II 42 H, 40 W), zugleich hat Seneca § 36 auch den ἐνθετικὸς λόγος berührt. — § 44 beginnt der zweite Abschnitt, der über das τέλος handelt und bis § 46 reicht. § 47 wird ein dritter Abschnitt begonnen, welcher in drei Teile zerfällt, nämlich 1. de deis (§ 47). 2. de hominibus (§ 51). 3. de rebus § 54. — § 55 kommt ein vierter Abschnitt: de virtute. Es wird die actio recta, recta voluntas, das verum berührt. Dann erfolgt eine energische Zurückweisung der Skepsis § 60—64. Den Schluss bildet die Erwähnung des Posidonius

[1] Vergl. Sext. Emp. adv. math. VII 19, S. 194, 10 Bekker.

Digitized by Google

und seines Verfahrens, wie er den παραινετικὸς erweitert habe. Zur Übersicht diene folgende kurze Zusammenstellung:

§ 1. Thema.
4—14. Erster Versuch einer Behandlung desselben. Vergleiche.
15—29. medicina.
29—34. philosophia.
34—43. ὑπεξαιρετικός. (ἐνθετικός).
44—46. τὸ τέλος.
47—54. ars vitae.
1. de deis 47.
2. de hominibus 51.
3. de rebus 54.
55—59. virtus.
60—64. contra Scepticos.
65—73. Schluss. (Posidonius.)

In dieser Disposition lässt sich eine gewisse Ordnung nicht verkennen, welche klar und bestimmt in dem Mittelstück hervortritt und dieses als etwas in sich Geschlossenes erkennen lässt, während der Anfang und Schluss des Briefes etwas Unsicheres und Unklares an sich haben und der Schluss gar in Widerspruch zu dem Ganzen tritt. Die Durchführung des Hauptstückes ist aber eine recht ungleichmässige. Im Anfang ist Seneca breiter und ruhiger, gegen Ende wird er eilender und flüchtig. Besonders das Kapitel de rebus § 54 ist recht knapp behandelt. Auch der Auszug aus dem Kapitel über die virtus ist nicht besonders gut gelungen.

Dass Seneca in der Darstellung des Hauptstückes einer Schrift des Antiochus mittel- oder unmittelbar folgt, habe ich oben bei einzelnen Stücken bereits nachgewiesen. Es ergab sich aus der Übereinstimmung mit Cicero und Areus Didymus bei Stobaeus. Da diese Teile mit den anderen zu eng verbunden sind, als dass wir diese abtrennen und einem anderen Autor zuschreiben könnten, so werden wir für das ganze Mittelstück eine Schrift des griechischen Akademikers zu Grunde legen müssen. Dazu berechtigen uns noch folgende Gründe: Nicht nur der eigentliche Schluss der Abhandlung § 60—64, sondern sein ganzer Inhalt ist gegen die Skepsis gerichtet.

Digitized by Google

Der skeptischen Akademie gegenüber wird von Antiochus[1] die Fahne des Dogma hochgehalten. Das Wort Dogma kehrt immer und immer wieder, die regula, der κανών des Antiochus (vergl. Hirzel III S. 521), findet sich einmal wörtlich genannt und wiederholt angedeutet; die Gleichnisse, deren sich Antiochus bediente, sind verschiedentlich zu finden. Durch den Vergleich zwischen der medicina und philosophia wird die Heilslehre eingeleitet; in der Entwicklung des geistigen Menschen liegt die Aneignung des Heils! (§ 36). Die uns geläufige Bedeutung des Wortes Dogma müssen wir auf Antiochus zurückführen (Vergl. unten Kap. II). Auch das Vorkommen von *credere* in diesem Briefe ist zu beachten. Und mit der Heilsidee und dem Dogma geht die Offenbarungslehre Hand in Hand. Schliesslich sei noch eines geschichtlichen Anachronismus gedacht. Das, was Seneca § 30 und 31 über die Kriegsgreuel und die sittliche Verworfenheit sagt, passt nicht ganz für seine Zeit. Ausserdem wurde die Ruhe des Philosophen in Rom dadurch kaum so gestört, dass er zu solcher Entrüstung gebracht sein würde, wie sie in den Worten enthalten ist, die einer warmherzigen, tiefgefühlten Empfindung eines Augenzeugen entsprungen sind. Es ist an die Zeit von 100—60 v. Chr. zu denken, besonders wohl an die Jahre 88—84, in denen der Krieg gegen Mithridates und zugleich der Bürgerkrieg in Italien entbrannt war. Damals herrschten die traurigsten Verhältnisse in Griechenland und der griechische Philosoph in Athen konnte als Zeitgenosse zu den betreffenden Äusserungen kommen, besonders da er den Krieg in nächster Nähe hatte.

Verfolgen wir weiter bei Seneca den Gebrauch der Heilsausdrücke und die dahin fallenden Vergleiche, so finden wir ihn im 10. Briefe in vollständig religiöser Fassung. Es heisst § 3: „non a summis labris ista venerunt, habent hae voces fundamentum. iste homo non est unus e populo, ad salutem spectat. § 4. Sic loquere, sic vive: vide ne te ulla res deprimat. Votorum tuorum veterum licet deis gratiam facias, alia de integro suscipe: roga bonam mentem, bonam valetudi-

[1] Vgl. unten Kap. II.

Digitized by Google

nem animi (Seelenheil), deinde tunc corporis. . . . . § 5 . . . . vide ergo, ne hoc praecipi *salubriter* possit. sic vive cum hominibus, tanquam deus videat: sic loquere cum deo, tanquam domines audiant."

Ähnlich ep. 50 § 4: „difficulter ad *sanitatem* pervenimus, quia nos *aegrotare* nescimus. Si *curari* coeperimus, quando tot *morbos* tam veteres discutiemus? nunc vero ne quaerimus quidem *medicum*. § 9. deinde non est acerba *medicina*. protinus enim delectat, dum *sanat*. Aliorum *remediorum* post *sanitatem* voluptas est: philosophia pariter et *salutaris* et dulcis est." Im Briefe 52 finden wir die auch ep. 95, 35 berührte Frage wieder, und zwar in der Fassung, dass zunächst die Unbeständigkeit der Skeptiker als eine stultitia (ohne placita d. h. dogmata) getadelt und dann die Spitze gegen Epikurus gerichtet wird, von welchem gesagt wird, dass er drei Stufen zur Glückseligkeit führen lässt. In der Kritik, die geübt wird, finden wir die Heilsidee wieder § 3: „ne hunc quidem contempseris hominem, qui alieno beneficio esse *salvus* potest: et hoc multum est velle *servari*." Und auf die Frage, wo man das Heil suchen solle, wird § 7 geantwortet, dass man sich an die halten solle, welche gewesen sind (qui fuerunt = antiqui, vergl. S. 21 N.) Will man aber einen Retter aus der Gegenwart suchen, so solle man sich nicht an die wenden, welche nur viele schöne Reden halten, sondern an die, welche zu leben lehren, welche selbst thun, was sie sagen. Dass dieser Rat ganz aus dem Sinne des Antiochus gegeben wird, kann uns nach der oben angeführten Stelle nicht zweifelhaft sein. (Vergl. zu diesem Briefe, besonders zu § 2, Theodoret. Graec. aff. cur. XII 1038 Sch. 1149 IV Migne, Cicero, Tusc. V 101, de fin. II 106, Clem. Alex. Strom. II 20, 118 in ihrem Zusammenhange unter einander.) Ein zu derselben Frage gehörender Heilsvergleich findet sich ep. 72, 6. Auch dial. IV 18, 1. ist zu beachten. In völliger Übereinstimmung mit der Gottesanschauung, die wir ep. 95, 47 f. finden, steht das, was wir dial. IV 27, 1—2 lesen: „Quaedam sunt, quae nocere non possunt nullamque vim nisi beneficam et salutarem habent ut di immortales, qui nec volunt obesse nec possunt. natura enim illis mitis et pla-

Digitized by Google

cida est, tam longe remota ab aliena iniuria quam a sua. . . . . nihil ergo horum in nostram iniuriam fit, immo contra *nihil non ad salutem*". — dial. VII 17, 4 heisst es: „non perveni ad sanitatem, ne perveniam quidem". etc. Und de clementia I 17 bildet der Heilsvergleich die Grundlage der ganzen Auseinandersetzung. Ferner wird de beneficiis IV 28, 3 gelehrt: „Deus quoque quaedam munera universo humano generi dedit, a quibus excluditur nemo, und darauf folgt § 4: medicina etiam sceleratis opem monstrat". Das Heil ist für alle! —

Doch genug von Seneca. Es wird einst klar werden, woher der alte Philosoph seine Weisheit geborgt hat. Hier sei nur festgestellt, dass wir die Heilsidee in vollstem Umfange bei Seneca ausgebildet finden und dass sich die Brücke nach Athen wird schlagen lassen.

Es ist nicht meine Absicht, alle Stellen, in welchen sich ein Heilsvergleich wittern lässt, zusammenzutragen. Einige Beispiele werden immer genügen, um die Entwicklung desselben klarzustellen. Darauf kommt es zunächst an. — Der theosophische Heilsgedanke hat sich aus Athen verbreitet über Asien und Europa — und Aegypten. Von allen Philosophen, welche dem christlichen Dogma nahe stehen, ist er festgehalten worden. Nur dies wollen wir noch an einzelnen Beispielen weiter verfolgen.

Philon Judaeus wendet, soweit ich fand, nur einmal den Vergleich an (Quaest. et solut. in gen. serm. IV 204 S. 408 Aucher: „medicus autem est circa res mundi sapiens, pro tempore agens res, quae in sapienta insipientes videntur etc". Dies ist alles. Und doch ist geschichtlich festgestellt, dass die Eroberungen Alexanders mit den Vorboten und dem Gefolge griechischer Bildung auch das Judentum nicht verschont haben. Es muss einer weiteren Untersuchung anheimgestellt bleiben, wie weit neben dem Homer in der Schule und dem griechischen Theater in der Stadt Jerusalem auch der Einfluss der Philosophie reichte. (Vergl. Weber, System der altsynagogalen Paläst. Theologie S. 70 und über den Einfluss auf den ferneren Osten in späterer Zeit die Schriften eines Schahrastâni und Saadja Fajiumi.)

Digitized by Google

Für die ältere Zeit hat der um 100 n. Chr. lebende Maximus Tyrius jedenfalls sein Teil zur Förderung der Heilsidee beigetragen. In den erhaltenen Teilen seiner Schriften finden sich die betreffenden Redewendungen in erdrückender Menge. Auch die alten Bekannten, der κυβερνήτης, γεωργὸς und στρατηγὸς sind neben dem ἰατρὸς und σωτὴρ vertreten. Vergl. I 1, 2, 4; IV 3; V 4; IX 7 etc. Aus den mehr denn 100 Stellen sollen nur einige hervorgehoben werden, in denen besondere Heilsausdrücke sich finden. I 1 wird die σώζουσα τέχνη erwähnt. II 4 heisst es: „ἀνθρώπῳ ὑπάρχει δύναμις ξυμφυὴς διασωστικὴ τοῦ γένους", und im Folgenden wird die Frage nach diesem διασῶζον erörtert. Leider ist diese Dissertation uns nicht ganz erhalten. Die wohlwollenden Überlieferer haben sie zeitgemäss abgekürzt. (Der Begriff des διασῶζον war ein anderer geworden!) — XI 4 findet sich die σωτηρία τοῦ ὅλου und im Zusammenhang damit die πρόνοια. XL 5 wird der κυβερνήτης als ἐλπὶς σωτηρίας bezeichnet. XLI 4 wird die σωτηρία τοῦ ὅλου eingehender behandelt. Auch diese wichtige Abhandlung ist leider ein Bruchstück geblieben. Es sei genug mit diesen Beispielen, man müsste sonst den Maximus beinahe ganz ausschreiben. Auf jeder Seite leuchtet uns die Heilstheorie entgegen, und so bedeutungslos die erhaltenen Bruchstücke des Maximus auch sonst sein mögen, sie gewinnen eine ganz hervorragende Wichtigkeit, wenn wir sie als ein Zeugnis dafür ansehen, dass um 100 nach Beginn unserer Zeitrechnung eine Heilslehre gepredigt wurde, die einen jüdischen Christus nicht kennt und frei ist von jedem israelitischen Einfluss[1]. Maximus Tyrius war ein fanatischer Heilsprediger, vielleicht ein Wanderprediger, jedenfalls einer der späteren, den man von Seiten der Kirche zur Zeit Leos I. nicht mehr für so gefährlich hielt. Er wurde nicht ganz vernichtet. Seine fragmentarisch erhaltenen Schriften legen be-

[1] Hobein in seiner diss. de Maximo Tyrio, Jena 1895 hat trotz mancher fein empfundenen Beobachtung dem Maximus keine rechte Stellung geben können. Dazu bedarf es eines Überblickes über die gesamte Überlieferung der alten Philosophie. Ich halte ihn für einen Wanderprediger derselben Art, zu der auch Saulus zählte; nur unterlag Maximus nicht dem Judentum.

Digitized by Google

redtes Zeugnis davon ab, dass er völlig von dem Strome der Heilsidee mitgerissen wurde, der von Athen aus sich bereits c. 200 Jahre vor ihm ergossen hatte.

Von Maximus zu den Kirchenvätern ist ein weiter Schritt; vorher ist ein Wort über die Stellung der Heilslehre in Juda zur bisher verfolgten griechischen Heilsidee zu sagen. Dass die vor und nach Alexander des Grossen Zeit ganz Asien überziehende griechische Kultur nur an Juda vorübergegangen sein sollte, würde allen Regeln geschichtlicher Entwicklung zuwiderlaufen. Eine Stadt wie Jerusalem konnte ihre Thore dem siegreichen Geiste Griechenlands nicht ganz verschliessen. Und so finden wir denn auch in der That Beweise dafür, dass langsam sich immer mehr griechische Bildung eindrängte, bis ihr Einfluss so fühlbar wurde, dass der strenggläubige Jude sich ihrer erwehren musste. Es begann ein Kampf gegen das überwuchernde Griechentum. Auf die Einzelheiten desselben kann hier nicht eingegangen werden. Ich verweise auf Graetz, Geschichte der Juden, Bd. III und die sonst einschlägige Literatur. Aus Weber, System der altsynagogalen palästin. Theologie, will ich einige Talmudstellen anführen, die erkennen lassen, welche Stellung der strenggläubige Jude gegen das Griechentum einnahm. Hier werden herangezogen S. 70: „Insonderheit ist die Weisheit der Heiden, die .... Sprache und Philosophie der Griechen ohne Wert für Israel. Wenn man sie studiert, so geschehe es höchstens in der Zeit der Dämmerung, zwischen Tag und Nacht, denn die Thora soll Tag und Nacht nicht von Israel weichen.“ Chaziga 15^{b}, Baba Kamma 82^{b}, Menachoth 99^{b}. — „Es war ein besonderes Merkmal der Sadducaeer, dass sie auch die Schriften des Homer verehrten.“ Jadajim IV 6. — „Wie sollte Israel auch bei den Heiden Weisheit suchen? Verhält sich doch die Weisheit der Juden zu der der Griechen wie zehn zu eins.“ Kidduschin 49^{b}. — Das Bestreben des Aristobulus ist naturgemäss von der strengen Kirche der Juden zurückgewiesen, einen Sieg hat auch in späterer Zeit die griechische Philosophie nicht über das Judentum davongetragen. In welcher Weise der Kampf vor sich gegangen ist, sei einer Einzelforschung überlassen. Auf die verschiedenen Messiaserscheinungen am Aus-

Digitized by Google

gang des letzten Jahrhunderts einzugehen würde auch zu weit führen. So wollen wir über die Vorstufen zur christlichen Heilsentwicklung hinweg gehen und vorläufig mit der vollendeten Thatsache rechnen. Dem starren Widerstand des Judentums gegen das Griechentum entspricht es, dass in den neutestamentlichen Schriften die Anwendung der Heilsausdrücke keineswegs so hervortritt, wie man allgemein erwarten wird. Der Heiland selbst weist uns zwar mit seinem Doppelnamen Jesus-Christus auf Zusammenströmen griechisch-jüdischer und jüdischer Ideen hin und erhält verschiedentlich den Zusatz σωτήρ, wobei vorauszusetzen ist, dass dabei die Bedeutung von Ἰησοῦς schon nicht mehr ganz klar gewesen sein muss. Die Bezeichnung σωτὴρ findet sich annähernd 15mal. Zweimal nennt ihn Johannes den σωτῆρα τοῦ κόσμου. Joh. 4, 42. I Joh. 4, 14. Von der πρόνοια τῆς σωτηρίας findet sich kein Beispiel, wohl aber ist dieselbe in der späteren Lehre des Christentums vorhanden und ist nachzuweisen für Antiochus, wie später gezeigt werden wird. Auf die übrigen Beispiele und Gleichnisse kann ich hier nicht eingehen. Es ist auch ein Unterschied zu machen zwischen gelehrten und volkstümlichen Schriften, und daraus erklärt sich die Verschiedenheit im Sprachgebrauch. Aber selbst wenn wir dies beachten, müssen wir doch frei zugestehen, dass die späteren christlichen Gelehrten, die Kirchenväter, sich im Sprachgebrauch, in der Anwendung der Heilsausdrücke nicht so eng an das Judentum, d. h. weder an die neutestamentlichen Schriften noch an das alte Testament anschliessen. — Wir scheiden zwei Richtungen, die römische und die griechisch-alexandrinische Patristik. Beide lassen sich zurückverfolgen bis zu einer gemeinsamen Urquelle. Diese Quelle liegt im Gebiete der griechischen Philosophie.

Da die römische Patristik weniger selbständige Bahnen eingeschlagen hat und sich im wesentlichen auf die älteren römischen sogenannten Philosophen oder direkt auf die griechisch-alexandrinische Schule zurückführen lässt, so will ich sie hier nicht weiter heranziehen. Es genügt ein keineswegs alles umfassender Überblick über die nächstliegenden griechischen Kirchenväter, zu dessen Unvollkommenheit mich der

Digitized by Google

Mangel einer umfangreicheren Bibliothek und die knapp bemessene Zeit zwingt. Aber doch hoffe ich hinreichendes Material vorlegen zu können, um die Fortpflanzung des griechischen Heilsgedankens zu zeigen.

Bei Clemens Alexandrinus ist der Gebrauch der Heilsausdrücke, die sehr häufig sind, scheinbar ein so einheitlicher, dass man kaum eine Unterscheidung anstellen möchte. Und doch lassen sich über die Schreibweise des Alexandriners Beobachtungen machen, die auf verschiedene Quellen hinweisen. Beispielsweise ist der Stil bald glatt dahinfliessend, bald schwerfällig und stolpernd; auch sprachliche Verschiedenheiten treten hervor. Die Anwendung der Heilsausdrücke ist nun ebenfalls keine gleichmässige. Dies erklärt sich neben der inhaltlichen Verschiedenheit aus der Benutzung verschiedener Schriften. Als leicht bemerkbar will ich nur hervorheben, dass Clemens dort, wo er mehr griechisch-philosophische Quellen benutzt, denen er sofort erkennbare Zusätze einzufügen liebt, sich nicht minder gern der Heilsausdrücke bedient als an den Stellen, wo er sich an christlich-jüdische Schriften anschliesst. Dies gilt besonders vom Protreptikos, gegen dessen Schluss sich die Heilsausdrücke häufen. Ich will hier neben diesen auch zugleich diejenigen Auffälligkeiten hervorheben, welche für spätere Untersuchungen zu verwerten sind. p. 3 ed. Colon.[1] sind die philosophischen Schulen mit Tieren verglichen: unter den σύες, οἱ ἡδονικοὶ sind die Epikureer verstanden. (Dieser Vergleich ist häufig, vergl. Cic, de fin. V 38, de deorum nat. II 160, Clem. Alex. Str. VII 6, 33, Plut. Symp. V 10, 3. Augustin, Enarr. in Psalm. LXXIII [IV s. 781 E], epist. 118 ad Diosc. [II s. 334 F], Augustin. c. Acd. III 18, 41, zu letzterer Stelle Cic. in Pison. § 37, Lact. II 3, 22, III 8, 9, VII 6, 2. Theodoret Gr. aff. cur. XII s. 1038 Sch. 1149 M. 486 G., Sext. Empir. adv. math. IX 97, Plut. Mor. p. 1091 C (V 1, 338 Ox.), 1094 A (V 1, 396), 1096 D (V 1, 404), Method. ad Math. VII 6 ap. Phot. cod. 235.) Auf diese wirkte die Musik. p. 4

[1] Leider bin ich gezwungen, den Kölner Nachdruck der ed. Sylb. hier zu citieren, den mir ein Kölner Buchhändler einst an Stelle der ed. Parisiana geschickt hat.

Digitized by Google

„οἱ δὲ τηνάλλως ὡς νεκροί, οἱ τῆς ὄντως οὔσης ἀμέτοχοι ζωῆς, ἀκροαταὶ μόνον γενόμενοι τοῦ ᾄσματος, ἀνεβίωσαν." Selbst die Toten standen auf. Als νεκροὶ werden die Akademiker von Arkesilaos bis auf Karneades bezeichnet[1]. (Vergl. hierzu weiter unten S. 45 f.) p. 7 wird in längerem Vergleiche der ἰατρὸς ἀγαθὸς herangezogen (ἀγαθὸς wird er genannt im Gegensatz zum νόθος, den wir bei Seneca und Max. Tyr. fanden). p. 17 wird Didymus ὁ γραμματικὸς citiert. p. 27 C kehrt die σωτηρία wieder. p. 45 C ist eine Ansicht über Gott den Schöpfer und die Wahrheit als eine platonische mitgeteilt, die von einem späteren herrührt. p. 53 C findet sich das wiederholt vorkommende σπεύδειν εἰς σωτηρίαν. p. 55, wo von der σωτηρία geredet wird, ist Gott σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων genannt, und gleich darauf heisst es im Gegensatz zum Ithaker Odysseus, welcher nur nach dem heimatlichen Rauche sich sehnte: „θεοσέβεια δὲ, ἐξομοιοῦσα τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν τὸν ἄνθρωπον, κατάλληλον ἐπιγράφεται διδάσκαλον Θεὸν, τὸν καὶ μόνον ἀπεικάσαι κατ' ἀξίαν δυνάμενον ἄνθρωπον Θεῷ. p. 59 kehren die σύες wieder und wird im Zusammenhang mit ihnen Demokrit citiert (vergl. Lact. VII 7). Ebenda findet sich dann der Ausdruck θησαυρὸς τῆς σωτηρίας. In diesem letzteren Teile häufen sich die Heilsausdrücke. p. 62 findet sich eine Auseinandersetzung über den νοῦς, der Gott mit den Menschen verbindet und eine Begründung des τέλος enthält, wie es nach Platon von Antiochus abgeleitet wurde. Ich hebe diese Stelle, auf welche ich bei anderer Gelegenheit zurückzukommen vorhabe, nur des Zusammenhanges wegen hervor, denn gleich darauf — nur ein kleiner Abschnitt aus anderen Gebieten ist eingeschoben — wird die antiocheische ὑποτελὶς berührt. Es heisst p. 63 B: „Πέφυκε γὰρ ἄλλως ὁ ἄνθρωπος οἰκείως ἔχειν πρὸς θεόν. ὥσπερ οὖν τὸν ἵππον ἀροῦν οὐ βιαζόμεθα, οὐδὲ τὸν ταῦρον κυνηγετεῖν, πρὸς ὃ πέφυκε δὲ ἕκαστον τῶν ζώων περιέλκομεν· οὕτως ἀμέλει καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τὴν οὐρανοῦ γε-

[1] Vergl. Augustin epist. I 1 [II p. 1]; contra litt. Petiliani III 26 [IX p. 309 F]; contr. Acd. II 5, 12; III 10, 22; III 11, 25; 12, 28 etc. Lact. III 30. Epictet. Diatr. I 5; Lact. III 6, 10; Seneca ep. 53, 8; 22, 13; 108, 24 etc. Areus Did. ap. Stob. II. 284 H 133, 11 W. etc.

Digitized by Google

νόμενον θέαν, φυτὸν οὐράνιον ὡς ἀληθῶς, ἐπὶ τὴν γνῶσιν παρακαλοῦμεν τοῦ θεοῦ, τὸ οἰκεῖον αὐτοῦ καὶ ἐξαίρετον καὶ ἰδιωματικὸν παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα κατειλημμένοι αὐταρκες ἐφόδιον αἰώνων, θεοσέβειαν παρασκενάζεσθαι συμβουλεύοντες." Unmittelbar hiernach kommen nun die drei Beispiele, die so oft in der griechischen Heilstheorie auftreten: „γεώργει φαμέν, εἰ γεωργὸς εἶ· ἀλλὰ γνῶθι τὸν θεὸν γεωργῶν· καὶ πλῆθι ὁ τῆς ναυτιλίας ἐρῶν, ἀλλὰ τὸν οὐράνιον κυβερνήτην παρακαλῶν· στρατευόμενόν σε κατείληφεν ἡ γνῶσις· τοῦ δίκαια σημαίνοντος ἄκουε στρατηγοῦ." — Ist dies alles Zufall? Das wäre freilich ein wunderbarer Zufall. Aber noch wunderbarer würde es erscheinen, wenn wir weiter lesen und nach Aufzählung einer Reihe nicht mehr geltender Götter geschrieben sehen: „Εἰ δὲ οὖν τούτων οὐδὲ ἕν θεὸς εἶναι νομίζεται, οὐδὲ μὴν ἐκείνων τῶν χειροκμήτων καὶ ἀναισθήτων πλασμάτων· πρόνοια δέ τις περὶ ἡμᾶς καταψαίνεται δυνάμεως θεικῆς· λείπεται οὐδὲν ἄλλο ἢ τοῦτο ὁμολογεῖν, ὅτι ἄρα ὄντως μόνος ἔστι τε καὶ ὑφέστηκεν ὁ μόνος ὄντως ὑπάρχων θεός. ἀλλὰ γὰρ μανδραγόραν ἤ τι ἄλλο φάρμακον πεπωκόσιν ἀνθρώποις ἐοίκασιν ἀνόητοι. Θεὸς δὲ ὑμῖν ἀνανῆψαι δοίη ποτὲ τοῦ δὲ τοῦ ὕπνου καὶ συνιέναι θεόν." Gegen wen kämpft hier Clemens? — Brauchten andere den ἑλλέβορος, den Niesswurz, um recht klaren Kopf zu haben, so bedurfte die Akademie von Arkesilaos bis Karneades des μανδραγόρας, des Alraun, um recht gut schlafen zu können. — Von diesen Akademikern hat aber Clemens selbst nicht viel gewusst und auch nichts mit ihnen zu thun gehabt. Derjenige, welcher den Schlaf der Akademie störte und seinen Weckruf erschallen liess, war Antiochus mit seinem neuen Dogma. Diese Schläfer sind schon als νεκροὶ und ἀμέτοχοι ζωῆς (zu beachten ist die Anspielung auf die skeptische ἐποχή!) im Anfang des Protreptikos getadelt worden (s. S. 36). — Im Folgenden kehren die Heilsausdrücke öfter wieder. Erwähnt sei p. 67 B ὅρμος ἀκύμων σωτηρίας, 67 D τέλος σωτηρίας, 76 D τὸ μέγιστον τῶν ἀγαθῶν, ἡ σωτηρία. — Eine Bemerkung zum Schlusse über diesen Protreptikos: Er ist auf griechisch-philosophische Schriften zurückzuführen und durchsetzt mit leicht herauslösbaren Stellen aus den „heiligen" Schriften. Wo die griechische

Digitized by Google

Quelle zu suchen ist, zeigt Clemens durch die Erwähnung des Didymus an. Die Bildersprache, der Heilsvergleich, die Bekämpfung der skeptischen Akademie, die νοῦς Lehre und die ὑποτελὶς weisen uns über Areus Didymus hinaus auf Antiochus zurück. Dass Lehren dieses Philosophen in ziemlicher Reinheit bei Clemens zu finden sind, wird sich später noch in grösserem Umfange zeigen lassen. — Von anderen Stellen, in denen bei Clemens Heilsvergleiche oder der agricola und gubernator neben dem medicus sich finden, seien bemerkt: Paedag. 35 S. 97 P. (ed. Sylb. Par. und Pott.); 48 S. 130 P. (!); 55 S. 147 P.; 56 S. 150 P.; 59 S. 157 P.; Strom. I 6, 34; 123, 29 S. 336 P. (!); 9, 43; 125, 35 S. 341 P.; 27, 174; 152, 26 S. 422 P. (!); VII 7, 48; 309, 15 S. 860 P.; 15, 90; 320, 28 S. 887 P. u. s. w. — Mit leichter Mühe wird überall der griechische Ursprung der Heilslehre erkannt, die alt- und neutestamentlichen Anführungen erweisen sich als Zusätze, die ab und an eingestreut sind.

Auch Origenes, der Nachfolger des Clemens, bewegt sich in Heilsausdrücken, welche sich sofort als griechischen Ursprungs erweisen. Dass daneben, wie auch bei Clemens und anderen Kirchenvätern, eine Reihe von Heilsausdrücken sich finden, welche aus den neutestamentlichen und anderen jüdisch-christlichen Schriften entnommen sind, ist ganz natürlich. Die griechische Heilslehre ist eben verschiedene Wege gegangen, welche sich hier und dort wieder vereinigt haben. Aus Origenes will ich nur einige Beispiele anführen, um nicht zu sehr ins Weite zu schweifen. Es heisst Comm. in Joh. I 22: „καὶ μακάριοί γε, ὅσοι δεόμενοι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοιοῦτοι γεγόνασιν, ὡς μηκέτι αὐτοῦ χρήζειν ἰατροῦ τοῦ κακῶς ἔχοντας θεραπεύοντας, μηδὲ ποιμένος, μηδὲ ἀπολυτρώσεως, ἀλλὰ σοφίας καὶ λόγου καὶ δικαιοσύνης ἢ εἴ τι ἄλλο τοῖς διὰ τελειότητα χωρεῖν αὐτοῦ τὰ κάλλιστα δυναμένοις". vergl. comm. in epist. ad Rom. V 5 (quis sit medicus nominandus). Ferner Comm. in Matth. XV 11: „εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ἀλγεῖν ποιεῖ, ἰστέον ὅτι πολλάκις καὶ ἰατρὸς ἀλγεῖν ποιεῖ· ποιήσει δ' ἀλγεῖν ὁ θεός, πάλιν ἀποκαθίστησιν." vergl. Deuteron. 6, 4. — Sodann contra Cels. III 75: Ἵνα δὲ ἀπὸ τῆς Ἐπικούρου φιλοσοφίας καὶ τῶν κατ' Ἐπίκουρον νομιζομένων ἰατρῶν ἀποτρέπωμεν τοὺς ἐν ἐκείνοις ἀπατωμένους,

Digitized by Google

πῶς οὐκ εὐλογώτατα ποιήσομεν, ἀφιστάντες νόσου χαλεπῆς, ἣν ἐνεποίησαν οἱ Κέλσου ἰατροὶ, τῆς κατὰ τὴν ἀναίρεσιν τῆς προνοίας καὶ εἰσαγωγὴν τῆς ἡδονῆς ὡς ἀγαθοῦ; Ἀλλ' ἔστω· ἰατρῶν ἡμᾶς ἄλλων φιλοσόφων ἀφιστάναι τούτους, οὓς προτρέπομεν ἐπὶ τὸν ἡμέτερον λόγον, τῶν ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, ἀναιρούντων τὴν πρὸς ἡμᾶς πρόνοιαν καὶ τὴν σχέσιν πρὸς ἀνθρώπους τοῦ θείου κ. τ. λ." Schliesslich sei noch herangezogen in Ierem. Homil. XIV: „Οἱ ἰατροὶ τῶν σωμάτων παρὰ τοὺς κάμνοντας γενόμενοι καὶ ἀεὶ τῇ θεραπείᾳ τῶν καμνόντων ἑαυτοὺς ἐπιδιδόντες, κατὰ τὸ βούλημα τῆς τέχνης τῆς ἰατρικῆς, ὁρῶσί τινα καὶ θιγγάνουσιν ἀηδιῶν, ἐπ' ἀλλοτρίαις συμφοραῖς καρποῦνται ἰδίας λύπας, καὶ ἔστι ἀεὶ ὁ βίος αὐτῶν ἐν περιστάσει· οὐδέποτε γάρ εἰσι μετὰ ὑγιαινόντων, ἀλλ' ἀεὶ μετὰ τῶν τραυμάτων, μετὰ τῶν νομὰς ἐχόντων, μετὰ τῶν πεπληρωμένων ποῶν, πυρετῶν, νόσων ποικίλων. καὶ εἰ βούλεταί τις στείλασθαι τῷ ἰατρικῷ, οὐκ ἀγανακτήσει οὐδὲ ἀμελήσει τοῦ βουλήματος τῆς τέχνης, ἧς ἀνείληφεν, ἐπειδὴ ᾖ μετὰ τῶν τοιούτων, ὡς προειρήκαμεν, κ. τ. λ."

Es wird genügen, diese Beispiele angeführt zu haben, um zu erkennen, wie die Ausdrücke und Vergleiche der Heilstheorie aus der griechischen Philosophie in die Schriften der jüdisch-christlichen Kirchenväter übergegangen sind; wie sie bereits bei Origenes und späterhin in den verschiedenen Lehren immer mehr die Spuren ihres Ursprungs verloren haben, wird leicht erkannt werden und ist als selbstverständlich hier nicht mehr in Betracht zu ziehen.

An einzelnen Beispielen, wie bei Seneca und bei Clemens Alexandrinus, sahen wir, dass in nächster Umgebung der Heilsausdrücke philosophische Lehren sich befanden, deren Inhalt uns auf Antiochus als den Vernichter der skeptischen Akademie hinwies. Man wird natürlich in jedem Falle genau prüfen müssen, wie weit wir dem jedesmaligen Schriftsteller trauen dürfen, d. h. ob wir annehmen können, dass wirklich die vorgebrachte Lehre in ihrer Ursprünglichkeit erhalten ist. Ein sicherer Beweis liegt im Vergleich mit anderen ähnlichen Stellen, und erst nach Verarbeitung des ganzen, nicht so kleinen Materials wird sich eine Lehre wie die des Antiochus aus dem Schutt von Jahrhunderten in ihrer möglichsten Vollstän-

Digitized by Google

digkeit herausgraben lassen. Stets muss aber bei dieser Arbeit das geschichtliche Gefüge beachtet werden; einen scharfen Prüfstein bildet dazu die Stellung des Antiochus in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, worüber nachher gehandelt werden soll. Jetzt ist noch zu zeigen, dass wie bei den bisher herangezogenen Schriftstellern so auch bei Areus Didymus in dem Sammelwerk des Stobaeus die vorkommenden Heilsausdrücke uns auf Antiochus verweisen. — Jedem, der auch nur ein wenig in diesen Fragen bewandert ist, wird es nicht entgangen sein, dass in den Aufzählungen, die von den einzelnen Teilen philosophischer Systeme bei Stobaeus gemacht werden, eine gewisse, wenn auch getrübte Ordnung sich kundgiebt. Diese ist in der Regel eine geschichtliche. Zugleich werden überall Spuren einer kritischen Durchsichtung bemerkbar. Es soll vor der Hand nur gezeigt werden, wie in einzelnen Fällen ein Heilsausdruck sich findet, und wie die mit diesem verbundene Lehre in das Bekenntnis des Antiochus hineinpasst. Stob. II 80 H. 53, 21 W. steht ein Kapitel περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. — „Ἀγαθόν ἐστιν, ἀφ' οὗ συμβαίνει τὸ ὠφελεῖσθαι· κ. τ. λ." Es folgt eine Reihe von Definitionen. p. 54, 6 W. wird Straton als Autor einer solchen angeführt. Dann heisst es: „καὶ τὸ σωστικὸν τῆς ἑκάστου οὐσίας, καθ' ὃ κριθήσεται τῶν κατὰ μέρος τὰ μετέχοντα τῆς τοιαύτης δυνάμεως." Hierzu bemerkt Wachsmut, dass eine Annäherung an Platons Definition Rep. VI p. 509 B; X p. 608 E stattfinde. Dass sie die Definition des Antiochus ist, erhellt aus verschiedenen Gründen. Wiederholt wird nämlich bei solchen Aufzählungen der platonisierende Akademiker hinter den Peripatetikern und überhaupt am Ende genannt; ferner muss gerade die Anlehnung an Platon uns auf Antiochus aufmerksam machen. Und nun passt diese Definition des ἀγαθὸν vollständig in die Lehre des Antiochus von der constitutio naturae hinein, wie wir sie aus Cic. de fin. V und verschiedenen Stellen des Areus erkennen können. Zur Gewissheit muss es uns werden, wenn wir das Vorkommen des Heilsausdruckes beachten. Das ἀγαθὸν ist das σωστικόν! Eine solche Definition fügt sich zwanglos in die Heilslehre des Dogmatikers ein. Mit derselben stimmt überein, dass

Digitized by Google

p. 286 H. p. 134, 10 W. das ἀγαθόν bezeichnet wird als: „τὸ πᾶσι τοῖς οὖσι σωτηρίας αἴτιον". Auf den Zusammenhang dieser und anderer Stellen des Areus mit Cicero, besonders de fin. V, kann ich hier nicht weiter eingehen. In der Stobaeusausgabe von Wachsmut finden sich die meisten Stellen angemerkt. Noch eine Lehre aus Areus sei herangezogen: p. 246 H. 118, 5 W. ist von der ἀρετή die Rede und es wird die constitutio naturae wie bei Cicero de fin. V zu Grunde gelegt. Auch hier haben wir die Spur der Heilslehre! p. 118, 20 W: „Φίλον γὰρ εἶναι ἡμῖν τὸ σῶμα, φίλην δὲ τὴν ψυχήν, φίλα δὲ τὰ τούτων μέρη καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας, δι' ὧν κατὰ τὴν πρόνοιαν τῆς σωτηρίας τὴν ἀρχὴν γίγνεσθαι τῆς ὁρμῆς καὶ τοῦ καθήκοντος καὶ τῆς ἀρετῆς." Hier haben wir die Vorsehung des Heils, welche zur Grundlage der Ethik gemacht ist.

Da ich die Absicht habe, den Stobaeus gelegentlich gründlicher zu bearbeiten, so gehe ich zum Schlusse dieser Heilsbetrachtung auf *Sextus Empiricus* über. Auch für diesen Compilator können einige Stichproben genügen. Zunächst finden wir die bekannten Gleichnisse wieder. adv. math. VII 43—45 wird der Weise ausführlicher mit dem ἰατρός, στρατηγὸς und γραμματικὸς in Vergleich gesetzt. VIII 203 ff. wird der κυβερνήτης, ἀστρόλογος und ἰατρὸς genannt. VIII 270 wird der κυβερνήτης und γεωργὸς herangezogen. XI 186 f. medicus, artifices, alii; vergl. 201, 204, 255. Vergl. ferner adv. math. IX 113; adv. gramm. 51 und 72 (medicus und gubernator); adv. rhetores 13 (dieselben); adv. astrolog. 2 (agricola und gubernator); u. s. w. Die schönste Durchführung des Vergleiches sei aus Sextus emp. adv. math. IX 26 hier zum Schluss angefügt: „ἔνιοι δὲ ἐπὶ τὴν ἀπαράβατον καὶ εὔτακτον τῶν οὐρανίων κίνησιν παραγινόμενοί φασι τὴν ἀρχὴν ταῖς τῶν θεῶν ἐπινοίαις ἀπὸ ταύτης γεγονέναι πρῶτον· ὥσπερ γὰρ εἴ τις ἐπὶ τῆς Τρωϊκῆς καθεζόμενος Ἴδης ἑώρα τὴν τῶν Ἑλλήνων στρατείαν μετὰ πολλοῦ κόσμου καὶ τάξεως τοῖς πεδίοις προσιοῦσαν,

ἱππῆας μὲν πρῶτα σὺν ἵπποισιν καὶ ὄχεσφιν,
πεζοὺς δ' ἐξόπιθεν,

πάντως ἄν ὁ τοιοῦτος εἰς ἔννοιαν ἦλθε τοῦ ὅτι ἔστι τις ὁ διατάσσων τὴν τοιαύτην τάξιν καὶ ἐγκελευόμενος ὑπ' αὐτὸν ἐγκο-

Digitized by Google

σμουμένοις στρατιώταις, οἷον Νέστωρ ἢ ἄλλος τις τῶν ἡρώων, ὃς ᾄδει

κοσμῆσαι ἵππους τε καὶ ἀνέρας ἀσπιδιώτας,

καὶ ὃν τρόπον ὁ ἔμπειρος νεώς, ἅμα τῷ θεάσασθαι πόρρωθεν ναῦν οὐρίῳ διωκομένην πνεύματι καὶ πᾶσι τοῖς ἱστίοις εὐτρεπιζομένην, συνίησιν ὅτι ἔστι τις ὁ κατευθύνων ταύτην καὶ εἰς τοὺς προκειμένους λιμένας καταντῶν, οὕτως οἱ πρῶτον εἰς οὐρανὸν ἀναβλέψαντες καὶ θεασάμενοι ἥλιον μὲν τοὺς ἀπὸ ἀνατολῆς μέχρι δόσεως δρόμους σταδιεύοντα, ἀστέρων δὲ εὐτάκτους τινὰς χορείας, ἐπεζήτουν τὸν δημιουργὸν τῆς περικαλλοῦς ταύτης διακοσμήσεως, οὐκ ἐκ ταὐτομάτου στοχαζόμενοι συμβαίνειν αὐτὴν ἀλλ' ὑπό τινος κρείττονος καὶ ἀφθάρτου φύσεως, ἥτις ἦν θεός."

Hier erkennen wir den Dogmatiker, der das Dasein Gottes aus seiner Schöpfung bewies, der uns lehrte: cognoscite Deum ex operibus eius! [vergl. Cic. Tusc. I 28, 70].

Aus dem Vorhergehenden hat sich nun ergeben, dass wir eine Heilslehre in einzelnen Spuren von Philon aus vorwärts und von den Kirchenvätern und anderen sogenannten Philosophen rückwärts verfolgen können. Diese Heilslehre hat sich als eine vorchristliche gezeigt, sie wird von den Kirchenvätern mit dem Juden- und Christentum verschmolzen. Durch die vielfache Übereinstimmung Ciceros mit Areus bei Stobaeus, sowie durch Seneca werden wir zu der Annahme gezwungen, dass diese Schriftsteller in Bezug auf die Heilslehre dem Antiochus folgten, da dieser von Cicero ausdrücklich als Autor genannt wird und kein Grund vorliegt, dieser Angabe Ciceros den Glauben zu versagen. Wir dürfen also mit Recht annehmen, dass die überkommene Heilslehre auf Antiochus zurückzuführen ist, der sie nach dem Vorgange seines Lehrers Philon ausgestaltet hat. Ob aus der philonischen Heilslehre mehr erhalten ist als die Erwähnung bei Areus, lässt sich nicht übersehen. Möglich ist es. Aber ebenso liegt die Möglichkeit vor, dass Philon nach seinem Rückfall zur Skepsis jeden Einfluss verlor, dass Freund und Feind ihn unberücksichtigt liess. (Vergl. S. 65.) So ging seine Skepsis, so sein Heilsdogma unter. Und doch will ich nicht unerwähnt lassen, dass sich verschiedentlich die Spuren der akademischen

Digitized by Google

Wahrscheinlichkeitslehre in der Patristik finden und von hier in das christliche Dogma der Gegenwart übergegangen sind. Wie weit aber darin auf Philon und nicht vielmehr auf die karneadische Akademie zurückgegangen werden muss, wird vielleicht eine anderweitige Untersuchung einmal klar stellen.

Man könnte den Einwurf machen, dass ja auch die Stoiker, wie ich selbst im Anfange der Untersuchung angegeben habe, die Heilsvergleiche angewandt haben und somit eine Beschränkung der Heilslehre auf Antiochus hinfällig würde. Da ist aber ein Unterschied zu machen. Denn dass die Stoiker den Heilsvergleich so systematisch durchgeführt hätten, wie es bei Antiochus klar liegt, ist nirgends nachzuweisen. Werden sie vereinzelt den medicus, gubernator, agricola etc. zu Vergleichen herangezogen haben, so fehlt doch in den uns überkommenen Nachrichten jede Möglichkeit, ein einheitliches, geschlossenes Vorgehen im Gebrauch dieser Bilder wie beim Antiochus nachzuweisen. Und selbst wenn dies geschehen sein könnte vor Antiochus, so ist es fraglos, dass eben dadurch Antiochus um so mehr zur Vereinigung der platonischen und stoischen Richtung veranlasst wurde, dass er also für diesen Fall nur noch mehr „Stoica" in sich aufgenommen hätte. Doch wer kann mit allen Möglichkeiten rechnen? Wer sehen will, der wird nicht übersehen können, wie der Heilsgedanke und im Anschluss daran die Heilsausdrücke und Vergleiche sich von Antiochus aus durch die Jahrhunderte hindurch ziehen bis in unsere Gegenwart[1].

Um aber allen Zweiflern an der Richtigkeit der bisher gegebenen Darstellung entgegenzukommen, will ich noch darauf aufmerksam machen, dass der Heilsvergleich keineswegs der einzige ist, dessen Durchführung sich in der gegebenen Art verfolgen lässt. Es giebt noch etliche Ausdrücke, Vergleiche u. s. w. mehr, deren beharrliche Anwendung wir durch Jahrhunderte verfolgen können. Darunter befinden sich der König Sardanapal, (vergl. August. de civ. dei II 20; Theodoret. Gr. aff. cur. IX p. 942 Sch. 1053 tom IV M. 361 G.; XII p. 1038

[1] Die pseudo- aristotelische Schrift περὶ κόσμου fusst auf der Heilslehre. Vergl. besonders Kap. 5—7!

Digitized by Google

Sch. 1149 M. 486 G.; Cic. Tusc. V 101; de fin. II 106; Clem. Alex. Strom. II 20, 118 p. 177 S.; Max. Tyr. III 3 und 9; VII 9; X 9; XIII 7; XX 2; XXI 8; XXXV 1 etc.) daneben der Wurm (Max. Tyr. XXI 8; Epikt. Diatr. II 20, 10; Seneca de benef. III 31, 4; epist. 76, 9) und das Schwein. (Cic. de fin. V 38; de deor. nat. II 160; Clem. Alex. Str. VII 6, 33; Plut. Symp. V 10, 3; Augustin. Enarr. in Psalm. LXXIII [IV p. 781 E]; epist. 118 ad Diosc. [II p. 334 F]; contr. Acd. III 18, 41; vergl. hierzu Cic. in Pis. § 37; Lact. II 3, 22; III 8, 9; VII 6, 2; Theodoret. a. a. O.; Sext. Emp. adv. math. IX 97; Plut. mor. p. 1091 C [V 1, 338 Ox.]; 1094 A [V 1, 396]; 1096 D [V 1, 404]; Method. ad. Matth. VII 6 ap. Phot. cod. 235). Hier will ich nur erwähnen, dass, wie der König Sardanapal, wie die Würmer und Schweine den Epikureern einst zum Hohne vorgehalten wurden und noch jetzt einer Welt, die grössten Teils von Epikurus nichts weiss, zum sittlichen Ekel vorgeführt werden, so auch die bildliche Anwendung des Schlafes durch die Jahrhunderte hindurch sich hinzieht und uns auf einen bestimmten Weg der Überlieferung hinweist. Ich muss mich aber gegen einen Vorwurf verwahren, den mir flüchtige Leser leicht machen können. Es soll nämlich keineswegs behauptet werden, dass alle Stellen, in denen sich etwa ein Heilsvergleich oder ein anderer Tropus, wie ich sie angeführt habe, vorfindet, direkt auf einen einzigen Philosophen zurückzuführen seien. So einfältig denke ich mir den Gang der Überlieferung nicht. Wohl aber behaupte ich, dass in der Fortpflanzung eines Gedankens, in der gleichmässigen Art seines Ausdrucks ein Hinweis auf die allgemeine Überlieferung philosophischer Lehren enthalten ist, den wir zur Klarstellung einzelner Thatsachen nicht unberücksichtigt lassen dürfen. In diesem Sinne stelle ich neben den Heilsvergleich den Vergleich des Schlafes. Wir werden heute noch ermahnt, wach zu sein. Wir singen: Wach auf, mein Herz u. s. w., wir lassen uns als warnende Beispiele die Schläfer vorführen, die nicht wach waren, als das Heil kam. Wir sagen noch heute: wachet und betet! Und warum? Uns ist der vergleichende Ausdruck so geläufig geworden, dass wir kaum mehr an das Ursprüngliche des Vergleiches denken.

Digitized by Google

Höchstens erinnern wir uns der Jünger im Garten Gethsemane. Hier ist aber der Ursprung nicht zu suchen. Und doch muss dieser Tropus einmal entstanden sein und seine Entwicklung gehabt haben. Diese klar darzulagen ist uns noch möglich. Wir können es uns dabei ersparen, durch die langwierigen Auseinandersetzungen der Kirchenväter zurückzugehen. In dieser Frage tragen sie nur dazu bei, in aller Kürze eine Stelle des Areus aufzuklären. Es heisst bei Stob. 284 H. 133, 11 W: „περὶ δὲ τοὺς κοιμωμένους οὐκ εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἢ οὐκ ἐντελεχείᾳ γε. Τὴν γὰρ ἐνέργειαν τῆς ψυχῆς περὶ τὴν ἐγρήγορσιν εἶναι, ταύτῃ δὲ προστίθεσθαι τὸ κατὰ φύσιν, διὰ τὸ μὴ πᾶσαν τὴν ἐγρήγορσιν τῶν σπουδαίων τελείας εἶναι χρῆσιν ἀρετῆς, ἀλλὰ τὴν κατὰ φύσιν." Wer sind diese Schläfer, denen keine Glückseligkeit zu Teil wird? Seite 37 lasen wir schon bei Clemens Alexandrinus von den νεκροί. Seite 37 erwähnten wir die ebenda genannten Schläfer, die Gott aus ihrem Alraunschlaf erwecken möchte. — Unter den Schläfern wurden in ältester Zeit die Skeptiker der Akademie von Arkesilaos bis auf Karneades verstanden. Sie leugneten die Wahrheit jeder Wahrnehmung, mussten in Consequenz ihre ἐποχὴ auf alle Handlungen, auf das ganze Leben ausdehnen und wurden deshalb als ἀμέτοχοι τῆς ὄντως οὔσης ζωῆς in der S. 36 angeführten Clemensstelle bezeichnet. Als solche sind sie so gut wie tot. Daher werden sie denn auch νεκροὶ genannt. Dies that in erster Linie natürlich der Gegner der akademischen Skepsis, der akademische Dogmatiker. In späterer Zeit, als die Polemik gegenstandslos geworden war, liess man die Namen fort und verstand unter den Schläfern solche Menschen, die sich nicht hinreichend um das eigene Seelenheil bemühten. In welcher Weise aber seiner Zeit die Skeptiker mitgenommen wurden, lehrt uns eine ganze Reihe einzelner Stellen aus Schriften der verschiedensten Zeiten, von denen ich einen Teil hier anführen will. — Aus der Lehre der Skeptiker selbst scheint der Anlass zur Verhöhnung entstanden zu sein. Lactantius erzählt III 6, 10: „[Arcesilaus] introduxit genus philosophiae ἀσύστατον, quod latine instabile, sive inconstans possumus dicere ..... huic simile est illud, quod in scholis proponi solet in asystati generis exem-

Digitized by Google

plum: somniasse quendam, ne somnis crederet. si enim crediderit, tum sequitur, ut credendum non sit: si autem non crediderit, tum sequitur, ut credendum sit.“ Nicht ohne Witz wird der schlafende Akademiker bei Epiktet. diatr. I 5 behandelt: „καταλαμβάνεις, ὅτι ἐγρήγορας; Οὔ, φησιν. οὐδὲ γάρ, ὅταν ἐν τοῖς ὕπνοις φαντάζομαι, ὅτι ἐγρήγορα. οὐδὲν οὖν διαφέρει αὕτη ἡ φαντασία ἐκείνης; οὐδέν. ἔτι τούτῳ διαλέγωμαι; καὶ ποῖον αὐτῷ πῦρ ἢ ποῖον αὐτῷ σίδηρον προσάγω, ἵν' αἴσθηται ὅτι νενέκρωται; αἰσθανόμενος οὐ προσποιεῖται ἔτι χείρων ἐστὶ τοῦ νεκροῦ κ. τ. λ.“ — Zu beachten sind ferner Augustinus (wie Lactanz wohl nach Cicero) epist. I 1 (II p. 1): „Tanta porro nunc fuga laboris et incura bonarum artium, ut simulatque sonuerit, acutissimis philosophis esse visum, nihil posse comprehendi, dimittant mentes et in aeternum abducant. Non enim audent vivaciores se illis credere, ut sibi appareat, quod tanto studio, ingenio, otio, tam denique multa multiplicique doctrina inveniri non potuit. Si vero etiam aliquantum obnitentes adversus pigritiam legerint eosdem libros, quibus quasi ostenditur naturae humanae denegata perceptio, toto corpore indormiscunt, ut nec caelesti tuba evigilent.“ — Augustin. c. litt. Petil. III 26 [IX p. 309 F]: „Postremo, si duo vel tria verba ista ‚Quid si‘ et ‚fortasse‘ usque adeo sunt intolerabilia, ut propter illa excitarentur olim dormientes Academici, et Carneades et Philus Furius (?) et Diagoras etc.“ — August. c. Acd. II 5, 12: „Unde dormientem semper et officiorum omnium desertorem sapientem suum Academici describere videbantur, quem nihil approbare censebant?“ III 10, 22: „Hic evigilavit Carneades: nam nemo istorum minus alte quam ille dormivit, et circumspexit rerum evidentiam .... [ipse secum loquitur] aut de te Chrysippus triumphavit?“ Vergl. c. Acad. III 11, 25: „vel genere humano stertente,“ 12, 28 u. s. w. — Lact. III 30: „an exspectabimus, donec ... Arcesilas et Carneades videant, sentiant, percipiant?“ Ungenau überträgt Epictet. diatr. II 20 den Vergleich auf Epikur, da er gegen Epikureer und Skeptiker zugleich schreibt. Vergl. ferner Numenius bei Euseb. praep. ev. XIV 8 und 7 und Diag. Laert. IV 66. — Auch in den erhaltenen Schriften Ciceros findet sich noch eine Erwähnung vom Schlaf. Acad. II 93: „Per

Digitized by Google

me vel stertas licet, inquit Carneades, non modo quiescas. Sed quid proficit? Sequitur enim, qui te ex sommo excitet etc.“ Doch genug! Eins können wir bei der Verfolgung derartiger Beispiele lernen: Es lässt sich an und mit ihnen ermessen, wie weit die Selbständigkeit der Schriftsteller geht. Wo derartige Geschichten plump wiedergebracht werden, thut sich der faule Nachschreiber kund. Das Eifern der patres ecclesiae gegen die schlafende Skepsis, wo diese namentlich angeführt wird, ist ein einfältiger Anachronismus. Eine Verarbeitung des Materials findet sich in der angeführten Stelle aus Areus Didymus, eine Verarbeitung müssen wir bei Seneca wahrnehmen. Diesem war die Ermahnung, wach zu sein, schon geläufiger, er gebrauchte sie, ohne die ursprüngliche Spitze gegen die skeptische Akademie dabei zu beachten. ep. 108, 24 fügt er ein: „vigilandum est.“ ep. 22, 6 heisst es: *Dormitare* de fuga cogitantem vetat et sperat *salutarem* etiam ex difficillimis exitum.“ ep. 20, 13 „potius excitandus e *somno* et vellicandus est animus admonendusque naturam nobis minimum constituisse.“ ep. 53, 8: „*expergiscamus* ergo, ut errores nostros coarguere possimus, sola enim nos philosophia excitabit, sola *somnum* excutiet *gravem*: illi te totum dedica!“

Wer nun zuerst die skeptischen Akademiker als Schläfer hingestellt hat, ist mit ziemlicher Bestimmtheit nachzuweisen. Karneades kann es noch nicht gewesen sein, denn mit seiner Wahrscheinlichkeitslehre (vergl. Hirzel, Untersuchungen Bd. III) war er nicht gegen den Vorwurf gesichert, dass bei der Unsicherheit des Urteils jedes thatkräftige Eingreifen im menschlichen Leben unmöglich sei, ein Vorwurf, wie wir ihn bei Cicero und sonst sehr oft von den Dogmatikern erhoben sehen. Philon kommt in seiner schwankenden Stellung nicht in Betracht. Es bleibt also nur Antiochus, der den Toten den letzten Stoss gab.[1] Er, der Dogmatiker, hat die Skepsis begraben. Als die Jünger Platons eingeschlafen[2] waren, liess in den Zeiten der Not Antiochus seinen Weckruf erschallen, und noch heute läutet es durch die Lande: vigila et ora! —

[1] Davon im folgenden Kapitel!

[2] Ein böses Beispiel für die Jünger im Garten Gethsemane!

Digitized by Google

„ora autem ipsam summi dei virtutem atque sapientiam. Quid est enim aliud, quem mysteria nobis tradunt dei filium."

Augustinus c. Acad. II 1, 1.

II.

Skepsis und Dogma.

Überblick über die Geschichte der Philosophie von Sokrates bis zum Christentum.

„Aus der Umarmung der platonischen Weltanschauung mit dem Zukunftsglauben der Hebräer erwächst die neue Religion, die dem platonischen Gedanken einer jenseitigen Welt die Gewissheit des jüdischen Glaubens an eine zukünftige Welt verleiht", sagt Hausrath, Neutestamentl. Christentum; Zeitgeschichte II. S. 724.

„Nach Chrysippus verliert der Stoicismus eigentlich immer mehr und mehr seinen streng philosophischen Charakter und spitzt sich allmählich in eine Moralphilosophie zu, die später mit der Religionsphilosophie des Christentums zusammentraf und verfloss", sagt Stein, Psychologie der Stoa I 78. — Beide haben nicht Unrecht. Aber es fragt sich, wie denn diese Umarmung, wie dieses Verfliessen vorzustellen ist! Wir wollen versuchen, diesen Gedanken etwas weiter auszuführen. Vielleicht gelingt es, einen kleinen Lichtblick in das Dunkel des letzten vorchristlichen Jahrhunderts zu werfen.

Dass die äussere Geschichte der Philosophie mit der inneren Entwicklung derselben in bestimmter Wechselwirkung steht, wird wohl niemandem zweifelhaft sein. Und doch wird diese Thatsache selbst von den neuesten Forschern auf diesem Gebiete meines Erachtens noch lange nicht ausreichend berücksichtigt. Man ist nun einmal seit Hunderten von Jahren

Digitized by Google

daran gewöhnt, einen allmählichen Verfall der platonischen Philosophie anzunehmen, und lässt aus dem Dunkel den Stern des Christentums aufleuchten. — Antiochus wird als Eklektiker möglichst unbeachtet gelassen; den Stoikern, Posidonius besonders, wird viel Aufmerksamkeit geschenkt, hier sucht man die Keime des Christentums. Wäre man auf den Ausdruck Eklektiker, wäre man auf die äussere Geschichte der philosophischen Schulen mehr eingegangen, so hätten die Untersuchungen über die sokratisch jüdische Umarmung vielleicht schon längst ganz andere Bahnen eingeschlagen. Es wird nicht nutzlos sein, bei einem zerstückelten Bilde auch nach dem Rahmen zu suchen, der es umfasst hat. Wenn wir mit den kleineren Einzelheiten nicht fertig werden können, bietet er uns die Grenzen, nach denen wir die Einordnung wie die Ergänzung, falls sie nötig wäre, zu bemessen haben. Eine Philosophie der Philosophie ist ein Unding, lieber bediene ich mich eines nicht ganz passenden Ausdruckes und sage äussere Geschichte. Sollte diese bei einem ersten Versuche mitunter zu innerlich erscheinen, so bitte ich die Wirkung des Goldrahmens auf das Ölbild zu bedenken. Fragt den Künstler! — Die Geschichte der Philosophie hat für sich selbst bestimmte Gesetze entwickelt, nach denen sie sich gestaltet hat. Durch eignes Werden hat sie dieselben werden lassen und ist ihnen in den einzelnen Erscheinungen mehr oder minder gefolgt. Besonders sind diese Gesetze zu beachten, wenn die Überlieferung der Geschichte mangelhaft oder gar gefälscht ist, damit die Lehren und die Stellung fast verschollener Philosophen in ihrer geschichtlichen Bedeutung besser erkannt und dem grossen Gefüge der Systeme eingereiht werden können. — Ein solches Gesetz ist zu erkennen in dem mit bestimmter Regelmässigkeit wiederkehrenden Wechsel zweier, sich gegenseitig bedingender, aber entgegengesetzter philosophischer Strömungen, des Dogmatismus und des Skepticismus. Ein Blick auf die Geschichte des letzteren, sein steter Kampf gegen den Dogmatismus, sein regelmässiges Enden in demselben lässt uns zur Genüge erkennen, in welcher Weise dieser Wechsel vor sich zu gehen pflegt, wie die läuternde Skepsis an morschen Bauten des gealterten Dogma rüttelt oder sich einem kaum

Digitized by Google

erstandenen Bollwerk mit zersetzender Schärfe entgegenwirft, um schliesslich im Siege über die Gegner die Keime des eignen Verfalls zu finden. Es ist eine Gefahr für die Skepsis, mit der eignen höchsten Ausbildung zur inneren Zersetzung, zur Selbstauflösung beizutragen und sich selbst die heftigsten und verderblichsten Gegner heranzubilden.

Gegenwärtig hat der Dogmatismus des Christentums den Sieg errungen; seine Lehren haben zwar, den geschichtlichen Einflüssen unterworfen, formelle wie sachliche Änderungen erfahren, sie werden im beständigen Kampfe mit der hydragearteten Skepsis von dem Unkraut, welches die Übermacht der römischen Kirche und übertriebener Glaubenseifer einzelner Anhänger immer wieder anwachsen lassen, teilweise gereinigt, — ihr Kern ist immer der gleiche geblieben.

Wir können die Verwandtschaft dieses Kernes des Christentums mit den Lehren des Sokrates und Platon als nicht zu bestreitende Thatsache festhalten. Sie durch geschichtliche Entwicklung zu erklären und zu begründen, ist das Endziel einer Reihe von Untersuchungen, zu denen auch die vorliegenden gehören, welche aber nur als eine Art Einleitung anzusehen sind zu den Arbeiten, die zu einer Klarlegung der geschichtlichen Verhältnisse in ihrem ganzen Umfange nötig sind.

In den Schriften Platons liegt gewissermassen schon die Entwicklung seiner Schule und ihrer Nebenzweige vorgezeichnet. Dies ist eine, soweit ich weiss, allgemeine Ansicht, auf welche man gern zurückzukommen pflegt. Platon hat für die Geschichte der Philosophie immer die Grundlage gebildet, ihm wird vor- und nachgereiht, was sich sonst findet. Von diesem Standpunkte gehen, soweit ich beobachten konnte, alle gelehrten Untersuchungen aus; auf ihn werden alle wieder zurückgeführt, welche einen anderen Ausgangspunkt genommen haben. Zeller, Hirzel, Stein, alle suchen die Eigenheiten einzelner Philosophen herauszufinden, suchen eine geschichtliche Entwicklung zu zeigen, suchen Abweichungen und Übereinstimmungen mit — Platon. Es gibt eben überhaupt keine Philosophie, welche nicht in einem bestimmbaren Verhältnis zur platonischen Sokratik stände. Diesem Grundsatze huldigen alle Forscher —

Digitized by Google

teils allerdings ohne es beabsichtigt zu haben, teils selbst mit dem Willen, ihm entgegenzuarbeiten. Auch Hirzel, der den ‚Eklektiker' Antiochus von sich stösst, sucht offenbar die Selbständigkeit der nachplatonischen Richtungen nach Möglichkeit hervorzuheben. Immer aber wird er wieder auf Platon zurückgewiesen. (Vergl. z. B. Hirzel Untersuchungen III S. 22, 26 ff., 34, 149, 159, 220 u. s. w.) Die geschichtliche Entwicklung ist der Lauf der Welt. Folgen wir ihr! Auch Sokrates fiel nicht vom Himmel, er stand auf historischem Boden.

Es ist ein Fluch der Überlieferung, dass man so missleitet ward in der Erkennung der Thatsachen. Man glaubt noch heute einem Cicero, wie man vor Jahren dem Livius geglaubt hat. Und doch hat Cicero selbst weniger Schuld; man hat ihn nicht ganz überliefert. Es fehlen die Teile seiner philosophischen Schriften, welche vielleicht den ganzen Irrtum verhindert hätten, welche uns die Entwicklung der griechischen Philosophie wie die Unentwickeltheit eines Cicero besser vor Augen hätten führen können. Doch davon später mehr.

Wir gehen von Platon aus. Wie im Geiste des Meisters die Skepsis mit dem Dogma kämpfte, so ward dieser Kampf thatsächlicher Weise weitergesponnen und durchgeführt von den Schülern. Nachdem die ersten Nachfolger Platons in rein dogmatischem Sinne an der sokratischen Lehre weiter gearbeitet hatten, begann schon bald unter den nicht mehr unmittelbaren Schülern Platons der Same des Zweifels zu keimen, und mit dem Eintritt der Skepsis in die Akademie entstand unter Polemo die erste Krisis der Schule, welche mit einer Spaltung der einen Schule in zwei, eine dogmatische und eine skeptische, abschloss. Vorher schon hatte sich Aristoteles von der Akademie getrennt, um eine mehr reale Grundlage für die Philosophie zu suchen. Derartige Uneinigkeiten sind natürlich allmählich entstanden und scheinen besonders dann zum Ausbruch gekommen zu sein, wenn die Frage der Nachfolge auf dem Lehrstuhle Platons näher rückte. Mit solchen in der Natur der Verhältnisse liegenden Entwicklungen stimmen die Überlieferungen überein, welche vom Zenon berichten, dass er einst Zuhörer in der platonischen wie in anderen Schulen gewesen sei. D. h. er hat seine Lehre nicht aus sich selbst

Digitized by Google

gefunden, sondern sie an vorhandene angeknüpft, wobei naturgemäss ein Gegensatz zur Uneinigkeit und Trennung führte. (Vergl. Numenius bei Euseb. praep. ev. XIV 5, 729; Cicero Acd. I 35; de fin. IV 3, 14, 51, 61; Tusc. V 39; de deor. nat. I 16; de leg. I 53; Zeller III 1³ S. 491; Hirzel Untersuch. III S. 22 ff.)

Der Dogmatismus wanderte aus in die Stoa und wandelte eigne Bahnen; in der Akademie herrschte die Skepsis. Zwischen beiden Schulrichtungen lebte der Kampf weiter, den man schon im Geiste Platons wahrgenommen hat. Skepsis und Dogma, Akademie und Stoa, lagen sich in hartnäckiger Fehde gegenüber, welche fast zwei Jahrhunderte hindurch anhielt. Während dessen nahmen beide Schulen ihre eigne Entwicklung. Jede stärkte sich in dem geistigen Ringen, indem die Erstarkung der einen in Wechselwirkung einen Aufschwang der anderen herbeiführte. Vergl. Cic. Tusc. II 4: „in ipsa enim Graecia philosophia tanto in honore nunquam fuisset, nisi doctissimorum contentionibus dissensionibusque viguisset."

Inzwischen hatte sich neben der aristotelischen Schule noch die vierte des Epikurus entwickelt. Beide haben ein Streben gemeinsam. Sie suchen von der abstrakten Höhe eine Brücke zur praktischen Anwendung der Lehren zu schlagen. Dies gelang jedenfalls dem Epikurus sehr bald, und daraus erstand die beträchtliche Ausbreitung der Schule und ihre Volkstümlichkeit. Aber gerade der Umstand, dass der Epikureismus für die grossen Massen des Volkes etwas Einschmeichelndes hatte, führte auch zur inneren Fäulnis und Entartung. Die Unterlage des Standpunktes des grossen Volkes zieht leicht zur Unwissenschaftlichkeit hinab. Davor suchte sich der Peripatos zu hüten, wie es scheint. Er trennte die eigentliche, wissenschaftliche Lehre von dem, was für das ganze Volk berechnet war, und schied esoterische Lehren, die der Schule selbst vorbehalten blieben, und exoterische, welche der allgemeinen Menschheit bestimmt waren. Über die Grenze zwischen beiden entbrannte von neuem ein Streit, an welchem auch die anderen Schulen teilnahmen. Daraus erhellt, dass auch diese Mittel und Wege suchten, ihren philosophischen Lehren praktische Lebenskraft zu verleihen. Wie dann später Antiochus

Digitized by Google

an dem Streit sich beteiligte, haben wir aus dem 95. Briefe Senecas entnommen. Vergl. S. 20 ff.

Unterdessen war die Blüte der Skepsis bald nach Arkesilaos gesunken; seine Nachfolger waren ‚eingeschlafen'. Aber mit Karneades trat eine Wendung ein. Es begann die Aera der Wahrscheinlichkeitslehre. (Über die Einzelheiten der Entwicklung vergl. Hirzel III.) Diese fand an Karneades selbst zwar einen unwiderstehlichen Verteidiger. Nach seinem Tode aber ward eine solche Lehre naturgemäss unhaltbar. Sie schwankte zu sehr zwischen absoluter Skepsis und Dogma hin und her. Bei ihr konnte man nicht stehen bleiben. Ging man zurück, so musste man zur Skepsis des Arkesilaos wiederkehren; wollte man voran, so ward man zum Dogma gedrängt. Philon von Larissa that erst einen Schritt vorwärts, dann einen rückwärts, er schwankte und überliess den Sieg des Dogma seinem Schüler Antiochus.

In der Stoa hatte mittlerweile der Dogmatismus eine verschiedenartige Weiterbildung erfahren. Anfangs sich von Platons Lehren mehr und mehr entfernend, scheint er einem starren Dualismus anheimgefallen zu sein, wie sich aus dem schroffen Gegensatz des σπουδαῖος und φαῦλος in der älteren Stoa entnehmen lässt. Vergl. Stob. Ecl. II p. 198 H 93, 3 W; Sext. Emp. IX 11; Hypotyp. Γ 31; Cicero Acd. II 130; Stein, Psychologie der Stoa I S. 63 ff.; Zeller III 1² S. 153 ff.; 161 ff. (Boethus scheint Gott von der Welt getrennt zu haben). Aber dieser Strömung stellte sich schon unter den Schülern Zenons selbst eine Gegenströmung entgegen. Herillus suchte eine Annäherung an Platon (vergl. Zeller III 1² S. 48 und die dort angeführten Stellen aus Cicero), auch Ariston ging eigne Wege. Es ist ja auch eine durchaus nicht merkwürdige Erscheinung, dass sich innerhalb der Schule selbst neben den conservativen auch reactionäre und radicale Richtungen einstellten. Eine allgemeinere Rückbewegung zum Platonismus wird dann durch Diogenes den Babylonier und Antipater veranlasst sein. Letzterer scheint sich in hervorragender Weise mit der Definition negativer Begriffe befasst zu haben. Solche Untersuchungen dienten in der Ethik besonders dazu, den Weg zur Anschauung des Bösen als des verneinten Guten zu finden. Vergl. Seneca

Digitized by Google

ep. 87, 58 und Hirzel II S. 230—257. So wurde ein neuer Wendepunkt vorbereitet.

Die Frage nach dem Dualismus oder Monismus der Stoa ist bisher noch nicht ganz klar gestellt. Es scheint, als ob der ganze innere Entwicklungskampf in dieser Schule in einem Anstürmen monistischer Anschauungen gegen den Dualismus bestanden hat. Von diesem Gesichtspunkte aus ist das wiederholte Zurückgehen auf Platon zu erklären. Als nun durch Diogenes und Antipater das monistische Bestreben zu höherer Entwicklung gediehen und die Stoa in einem Teile dem alten Platon näher gerückt war, da wandte sich gerade auch die Akademie allmählich von der Skepsis ab und dem platonischen Dogmatismus zu, in welchem sie mit der Stoa zusammenzutreffen schien. Die Trennung der Schulen wird auch äusserlich keine allzu scharfe mehr gewesen sein. So holten denn gleichsam die skeptischen Akademiker aus der Stoa den platonischen Dogmatismus zurück.

Zuerst suchte Philon von Larissa diesen Umschwung herbeizuführen. In welcher Weise er dies that, ist uns durch kein Zeugnis überliefert worden. Wir müssen mit der Thatsache rechnen, dass er sich von der Skepsis zum Dogma wandte, und ihm Anhänger der skeptischen Richtung, ja selbst Schüler des Klitomachus folgten und voll Verwunderung seine Lehre aufnahmen. Plut. Cic. 3, 1: „Ἀπαλλαγεὶς δὲ τῶν ἐν παισὶ διατριβῶν (sc. Cicero) Φίλωνος ἤκουσε τοῦ ἐξ Ἀκαδημίας, ὃν μάλιστα Ῥωμαῖοι τῶν Κλειτομάχου συνήθων καὶ διὰ τὸν λόγον ἐθαύμασαν καὶ διὰ τὸν τρόπον ἠγάπησαν.“ Aber er geriet selbst wieder ins Schwanken; — wodurch, warum, das lässt sich nicht sagen, selbst Cicero giebt nichts darüber. In allen Nachrichten über den Abfall Philons von seiner eignen Lehre wird nichts über eine Veranlassung erwähnt. Er verschwand von der Bühne; — gegen ihn, seinen eignen Lehrer, setzte Antiochus von Askalon die Wiederherstellung des Dogmatismus in der Akademie endgiltig durch und verlieh ihm zugleich die Herrschaft über eine Zeit von zweitausend Jahren!

Alle geschichtlichen Nachrichten stellen mit diesem Wandel ein Ende der Skepsis fest. Alle äusseren Anhaltspunkte weisen uns auf einen Wendepunkt, der ausschlaggebend war.

Digitized by Google

Selbst Cicero, der sonst in seinen erhaltenen Schriften[1] kein Anhänger des Antiochus ist, bezeugt dies. Ich will einige Hauptstellen über diese Wendung folgen lassen, ohne sie eingehend zu behandeln, bemerke aber, dass man überall die durch die kritische Auffassung veranlasste Färbung nicht übersehen darf. Es berichten über den Umschwung: Numenius ap. Euseb. praep. ev. XIV 9 p. 739b: „Ὁ δὲ Φίλων ἄρα οὗτος μὲν ἐκδεξάμενος τὴν διατριβὴν ὑπὸ χαρμονῆς ἐξεπέπληκτο, καὶ χάριν ἀποδιδοὺς ἐθεράπευε καὶ τὰ δεδογμένα τῷ Κλειτομάχῳ ηὖξε καὶ τοῖς Στωικοῖς

ἐκορύσσετο νώροπι χαλκῷ.

ὡς δὲ προιόντος τοῦ χρόνου ἐξιτήλου δ' ὑπὸ συνήθειας οὔσης αὐτῶν τῆς ἐποχῆς, οὐδὲν μὲν κατὰ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ ἐνόει, ἡ δὲ τῶν παθημάτων αὐτὸν ἀνέστρεφεν ἐνάργειά τε καὶ ὁμολογία. πολλὴν δῆτ' ἔχων ἤδη τὴν διαίσθησιν ὑπερεθύμει, εὖ οἶσθ' ὅτι τῶν ἐλεγξόντων τυχεῖν, ἵνα μὴ ἐδόκει μετὰ νῶτα βαλὼν αὐτὸς ἑκὼν φεύγειν. Φίλωνος δὲ γένεται ἀκουστὴς Ἀντίοχος, ἑτέρας ἄρξας Ἀκαδημίας· Μνησάρχῳ γοῦν τῷ Στωικῷ σχολάσας ἐναντία Φίλωνι τῷ καθηγητῇ ἐφρόνησε, μυρία τε ξένα προσῆψε τῇ Ἀκαδημίᾳ." Cic. Acd. II 11: „At ille (sc. Lucullus): Cum Alexandriae pro quaestore, inquit, essem, fuit Antiochus mecum, et erat iam antea Alexandriae familiaris Antiochi Heraclitus Tyrius, qui et Clitomachum multos annos et Philonem audierat, homo sane in ista philosophia, quae nunc prope dimissa revocatur, probatus et nobilis: cum quo Antiochum saepe disputantem audiebam, sed utrumque leniter. Et quidem isti libri duo Philonis, de quibus heri dictum a Catulo est, tum erant adlati Alexandriam, tumque primum in Antiochi manus venerant: et homo natura lenissimus — nihil enim poterat fieri illo mitius — stomachari tamen coepit. Mirabar: nec enim unquam antea videram. At ille, Heracliti memoriam implorans, quaerere ex eo, viderenturne illa Philonis aut ea num vel e Philone vel ex ullo Academico audivisset aliquando? Negabat. Philonis tamen scriptum agnoscebat; nec id quidem dubitari poterat; nam aderant mei familiares, doctissimi homines, P. et C. Scili

[1] In den nicht erhaltenen zum Teil wohl noch weniger. Siehe die gleich angeführte Stelle, Augustin. c. Acd. III 18, 41.

Digitized by Google

et Tetrilius Rogus qui se illa audivisse Romae de Philone et ab eo ipso illos duos libros dicerent descripsisse. Tum et illa dixit Antiochus, quae heri Catulus commemoravit a patre suo dicta Philoni et alia plura. nec se tenuit, quin contra suum doctorem librum etiam ederet, qui Sosus inscribitur. Vergl. Acad. I 13. — Durch Cicero ganz irregeleitet ist der heilige Augustinus, dessen Nachricht hierüber ein Zeugnis für die kritiklose Oberflächlichkeit sein kann, mit welcher die damalige Zeit schriftstellerte. Augustin. contra Acd. III 18, 41: „Deinde in nostrum Tullium conflictio ista duravit, iam plane saucia et ultimo spiritu latinas litteras inflatura. Nam nihil mihi videtur inflatius, quam tam multa copiosissime atque ornatissime dicere, non ita sentientem. Quibus tamen ventis feneus ille Platonicus Antiochus satis, ut mihi videtur, dissipatus atque dispersus est. Nam Epicureorum greges in animis deliciosorum populorum aprina (so ist für aprica zu schreiben) stabula posuerunt. Quippe Antiochus, Philonis autor, hominis, quantum arbitror, circumspectissimi, qui iam veluti aperire cedentibus hostibus portas coeperat et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare; quamquam et Metrodorus id antea facere tentaverat, qui primus dicitur esse confessus, non decreto placuisse Academicis, nihil posse comprehendi, sed necessaria contra Stoicos huius modi eos arma sumpsisse: igitur Antiochus, ut institueram dicere, auditis Philone Academico, Mnesarcho Stoico, in Academiam veterem, quasi vacuam defensoribus et quasi nullo hoste securam, velut adiutor et civis irrepserat, nescio quid inferens mali de Stoicorum cineribus, quod Platonis adita violaret. Sed huic arreptis iterum illis armis et Philon restitit, donec moreretur, et omnes eius reliquias Tullius noster oppressit, se vivo impatiens labefactari vel contaminari, quidquid amavisset.“ — Aber der feneus Antiochus ist doch mächtiger gewesen, als der gläubige Augustinus sich gedacht hat. Der Sieg des Dogmatismus, den Augustinus mit und nicht gegen den griechischen Philosophen verteidigt, der Sieg des Antiochus war ein vollständiger; die Skepsis war aufgehoben und vernichtet und fand für lange Zeit keinen Vertreter mehr. Cic. de deor. nat. I 11: „Nec vero desertarum relictarumque rerum patrocinium suscepimus;

Digitized by Google

non enim hominum interitu sententiae quoque occidunt, sed lucem auctoritatis fortasse desiderant, *ut haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi, profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade usque ad nostram viguit aetatem; quam nunc prope modum orbam esse in ipsa Graecia intellego.*" — Mit herbem Spott werden die Skeptiker und Stoiker gewissermassen in einen Topf geworfen de div. II 150: „Perfugium videtur omnium laborum et sollicitudinum esse *somnus*. At ex eo ipso plurimae curae metusque nascuntur, qui quidem ipsi per se minus valerent et magis contemnerentur, nisi somniorum patrocinium philosophi suscepissent, nec ii quidem contemptissimi, sed in primis acuti et consequentia et repugnantia videntes, qui prope iam absoluti et perfecti putantur." — Zu diesen Stellen gesellen sich bei Cicero eine ganze Reihe, in denen die Skepsis als abgethan und völlig beseitigt dargestellt wird. Vergl. Acd. II 11, 129; de fin. II 35, V 23; Tusc. V 84; de deor. nat. I 6; de off. I 6; de leg. I 38, 39; etc. In der ersten Zeit nach Cicero verschwinden die Skeptiker ganz. Seneca kennt sie nicht als Zeitgenossen, er erwähnt nur ältere Vertreter der Skepsis und nimmt auf sie Rücksicht, wie es scheint, ohne selbst darüber klar zu sein. (Vergl. S. 20 ff.) Jedenfalls war die Skepsis als philosophische Schulrichtung nicht mehr beachtenswert [1]. — Dieses zeitweilig vollständige Aussterben der Skepsis beweist schon an und für sich, dass ein gewaltiger Umschwung stattgefunden hatte. Wären wir ohne weitere Nachrichten über die Art und Weise, wie die Skepsis zu Grabe getragen wurde, so würden wir wohl nach dem Gegner suchen, der den Todesstoss gab. Dieser wird aber namentlich angeführt. Die erhaltenen Nachrichten bezeugen ohne Ausnahme als den Urheber der Wendung den Antiochus von Askalon. Dieser führte in vernichtendem Kampfe gegen den Skepticismus zugleich die Reaction der platonischen Schule und ihrer Ausläufer (wozu auch die dogmatische Stoa gehört) mit der Consequenz durch, welche ein Sieg über die mächtige Skepsis und den einschmeichelnden, längst entarteten

[1] Aenesidemus ist nur in spätere Zeit zu setzen.

Digitized by Google

Epikureismus erforderte. Vergl. S. 56 und Cic. Acd. II 11 und ebenda 29, wo, wie wir sehen, die Skepsis mit der Wurzel ausgehoben wird: „Hoc igitur modo potius erat ab illis postulandum, ut hoc unum saltem, percipi nihil posse, perceptum esse dicerent.“ Ebenso zeugt die scharfe Polemik bei Cic. Acd. II 69, 70, 113, 143 von einer gewaltigen Neuerung des Antiochus. Sehr bezeichnend für die Lage der Verhältnisse ist sodann die Einleitung zum 5. Buche de finibus. Antiochus hielt seine Schule noch im Ptolemaeum ab. Seine römischen Schüler machen einen Spaziergang in das feindliche Lager der Skeptiker, in die Akademie, aber zu einer Zeit, in der keine Schule dort gehalten wurde. Ein heiliger Schauer überkommt sie beim Eintritt in die Stätte, wo ein Platon, Speusippus, Xenokrates und Polemon ihre Lehren vorgetragen haben. Sie sind noch erfüllt von dem, was ihnen am Morgen Antiochus vorgetragen hatte, und betrachten ehrfurchtsvoll die Bilder jener Geistesheroen — da erschreckt sie die Büste des Karneades, des gewaltigen Skeptikers, welcher sich aus der Todesgruft zu erheben scheint, um seine Lehre gegen die Angriffe des kühnen Dogmatikers zu verteidigen.

Ist dies die Wirkung Deines Strohes, heiliger Augustinus?

Auch Plutarch, Brut. 2. bezeugt, dass es eine neue, der Skepsis entgegengesetzte Lehre war, welcher sich Brutus anschloss. Ferner erhellt die Bedeutung des damaligen Umschwungs in den Philosophenschulen aus Augustin. contra Acad. II 6, 15: „Verum cum ita res se haberet, ut vetus Academia magis aucta quam oppugnata videretur, exstitit Philonis auditor Antiochus, qui, ut nonnullis visus est, gloriae cupidior quam veritatis (vergl. Cic. Acad. II 70) in simultatem adduxit Academiae utriusque sententias. Dicebat enim rem insolitam et ab opinione veterum remotissimam Academicos novos conatos inducere. In quam rem *veterum physicorum* aliorumque magnorum philosophorum implorabat fidem; ipsos etiam Academicos oppugnans, qui se verisimile contenderant sequi, cum ipsum verum ignorare faterentur.“ Es geht aus diesen wie aus den noch anzuführenden Stellen deutlich hervor, dass für die Folgezeit Antiochus nnd nicht Philon als der Neuerer gilt. Mit ihm tritt die grosse Wendung in der Akademie end-

Digitized by Google

giltig ein, und es wird demgemäss der Einfluss des Antiochus und nicht derjenige Philons die spätere Zeit beherrscht haben. Es ist dies zu beachten bei dem, was wir oben S. 42 ff. über die Entwicklung der Heilslehre gesagt haben. Die äussere Geschichte lässt uns keinen Zweifel, dass Antiochus der Nachwelt die Heilslehre übermittelte, während Philon ihr gegenüber in den Hintergrund trat.

Aber die neue Lehre des Antiochus ist ebenso wenig wie der Kanon Epikurs quasi de caelo delapsa; Lehrer und Lehre sind als geschichtliches Produkt zu fassen, welches folgerichtig entstanden ist und ebenso folgerichtig seinen Einfluss auf die Nachwelt ausübte. Mag vielleicht (ich glaube es nicht) Antiochus, wie seine Gegner behaupteten, gloriae cupidior quam veritatis gewesen sein — eine Schwäche, die allerdings mit der Überzeugungstreue des Dogmatikers in grellstem Widerspruch steht — auf alle Fälle schlug er die Wege ein, welche ihm durch die Entwicklung der Philosophenschulen und durch den Einfluss seiner Lehrer, der stoischen sowohl wie Philons, vorgezeichnet waren. Antiochus liess die Früchte nicht ausser Acht, welche sich infolge der Zersplitterung der Schulen entwickelt hatten. Durch die Unbeständigkeit seines Lehrers Philon wie durch das Emporblühen der platonisierenden Stoiker veranlasst, musste er sich der Richtung mehr anschliessen, welche bisher in stetem Kampfe den Dogmatismus gegen die skeptische Akademie vertreten und verteidigt hatte. So wurde Antiochus zu dem Stoiker, welcher das Dogma der Stoa der Skepsis gegenüber dem Dogma Platons gleichstellte. Cic. Acd. I 43: „verum esse arbitror, ut Antiocho, nostro familiari, placebat, (disciplinam stoicam) correctionem veteris Academiae potius quam novam aliquam disciplinam putandam.“ Acd. I 35: „Zeno corrigere conatus est disciplinam.“ Vergl. de deor. nat. I 16; de leg. I 54, 55; de fin. V 7, 88 u. s. w. Clem. Alex. Strom. VI 2, 5 p. 263 S. 27 p. 267 S. (ed Paris).

Wenn ein Schüler der Skepsis von Philon zu Mnesarchus[1] ging, sollten da die Stoiker nicht gehofft haben, dass er einer der ihrigen werden würde? Liegt nun aber der Fall

[1] Ein Stoiker, dessen Vorträge Antiochus hörte.

Digitized by Google

so, dass Antiochus als Schüler der platonisierenden Stoa zu der zum Dogma zurückkehrenden Akademie übertrat, so ist ebenso nichts natürlicher, als dass die conservativen Anhänger Zenons und der jüngeren Stoa mit energischem Widerspruch die Originalität ihrer Lehre gegen den abtrünnigen Schüler des Mnesarchus behaupteten, der bereichert durch die Kenntnis der feindlichen Waffen und Streitkräfte in das Lager der Gegner übertrat, um hier sich selbst später an die Stelle des schwankenden Führers zu setzen. Damit hatte er sich die conservativen Anhänger beider Richtungen zu Feinden gemacht, und von einer daraus entspringenden Polemik von seiten der Stoa wie gewiss auch der skeptischen Akademie zeugen Urteile Ciceros und solche griechischer Schriftsteller. Cic. Acd. II 67: „Stoici dicunt et eorum adstipulator Antiochus. 69: Excogitavit aliquid? Eadem dicit, quae Stoici. Paenituit illa sensisse? Cur non se transtulit ad alios et maxime ad Stoicos? 132: qui appellatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus. 137: sed ille noster est plane, ut supra dixi, Stoicus, perpauca balbutiens.“ Vergl. 97, 143, 144; Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. A 235: „ἀλλὰ καὶ ὁ Ἀντίοχος τὴν στοὰν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἀκαδημίαν, ὡς καὶ εἰρῆσθαι ἐπ' αὐτῷ, ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ στοικά· ἐπεδείκνυε γὰρ ὅτι παρὰ Πλάτωνι κεῖται τὰ τῶν Στωικῶν δόγματα.“

Wie sehr aber auch Antiochus sich den Lehren des Mnesarchus und der Stoa angeschlossen haben mag, mit seiner Lehrmethode knüpfte er als Akademiker an seine Vorgänger, hauptsächlich wohl an Karneades an, allerdings im entgegengesetzten Sinne. Hatte Karneades in der Meinungsverschiedenheit der Dogmatiker einen Grund für die Skepsis gesehen und daher die von Zeitgenossen vertretenen Dogmen wie auch die früheren, ja alle überhaupt möglichen zusammengestellt (vergl. Cic. de fin. V 16: „Carneadia nobis adhibenda divisio est, qua noster Antiochus libenter uti solet. Ille igitur vidit non modo, quot fuissent adhunc philosophorum de summo bono, sed quot omnino esse possent sententiae“), so knüpfte Antiochus an diese Arbeiten des Karneades in der Weise an, dass er statt der skeptischen, zersetzenden Methode die dogmatische, zusammenfügende anwandte. Er benutzte die Zusammenstellung des

Digitized by Google

Karneades, um einen Teil als unplatonisch auszuscheiden und das übrige als platonisch oder als Frucht platonischer Lehre darzustellen. Sein Verfahren dabei war ein kritisch-historisches. Den Ausgangspunkt wie Endpunkt bildete die dogmatisch-platonische Lehre in der Färbung allerdings, welche sie im Laufe der Jahrhunderte angenommen hatte, wobei Antiochus, offenbar von der stoischen Lehre beeinflusst, besonders die theologisch-ethische Seite hervorhob. Auch die vorsokratischen Schulen wurden mit Platon verglichen, die nachplatonischen Lehren in ihrem geschichtlichen Verhältnis zu dem Meister dargestellt. Das Ergebnis war die streng dogmatische, theosophische Lehre des Antiochus, welche dieselbe wie die Platons sein wollte, aber in Wirklichkeit eine geschichtlich erwachsene neue Lehre war. — Dabei ist ein höchst wichtiger Umstand nicht zu übersehen. Wie nämlich ganz allgemein nach der grossen Blütezeit des 5. und 4. Jahrhunderts die Kraft des Griechenvolkes allmählich erlahmte, wie Schlaffheit und Stumpfheit beständig anwuchsen, so war auch von den Menschen des letzten Jahrhunderts nicht mehr die geistige Kraft und Schärfe zu erwarten, wie sie ein Platon bewiesen hatte. Die Schärfe des philosophischen Denkens nahm ebenso ab, wie die allgemeine Volkskraft. Die Religionsmanie, welche in den folgenden Jahrhunderten zur Blüte kam, begann zu keimen. Der Glaube an die alte Götterwelt, der bei den Gebildeten bereits vor vielen Jahrhunderten geschwunden war, ging allmählich auch in der grösseren Volksmasse verloren. Das Bedürfnis nach Ersatz machte sich geltend. Dies ist für den Standpunkt des Antiochus nicht unwesentlich und weist uns anderseits darauf hin, wie der Übergang der Philosophie zur Theosophie und späteren Theologie zu denken ist (vergl. oben S. 11).

Suchte nun, wie gesagt war, Karneades in den verschiedenen Richtungen die Zersplitterung darzulegen, so wollte Antiochus ihre ursprüngliche Einheit nachweisen. Die Skeptiker freilich selbst, denen er ja die Akademie streitig machte, schied er als unplatonisch aus, — vielleicht mag man ihn selbst deshalb unplatonisch nennen — während er in vielen Stücken die Lehren der Stoa aufnahm mit der geschichtlichen Begrün-

Digitized by Google

dung, dass der Stoicismus im wesentlichen nichts anderes sei, als der platonische Dogmatismus, den Zenon, der Schüler Polemons, seinen Mitschülern gegenüber festgehalten und nur in seiner äusseren Form, in der Namengebung verändert habe, eine Behauptung, die von der schwindenden Schärfe des Denkens Zeugnis ablegt. Indem nun Antiochus durch vergleichende Interpretation die innere Übereinstimmung der verschiedenen Lehren darzuthun und die neuen Namen zu entfernen suchte, wobei er selbst freilich manche neuen Bezeichnungen einführte, gab er eine genetisch-historische Darstellung der verschiedenen Schulen mit Beziehung auf das platonische Dogma. Ein solches Verfahren, allerdings mit der Objektivität einer fernstehenden Zeit, wird ja auch heute immer wieder von den Forschern angewandt, welche die einzelnen Schulrichtungen klar zu legen sich bemühen. Antiochus freilich konnte, als er den platonischen Dogmatismus neu zu beleben suchte, seinen Subjektivismus nicht verleugnen; er war eingenommen von dem Geiste seiner Zeit und musste mit mehr oder weniger Bewusstsein die Früchte sammeln, welche aus der von Platon einst eingestreuten Saat im Laufe der Zeit sich der Witterung entsprechend entwickelt hatten. Die Auffassung des Askaloniten war in eben demselben Masse wie seine äussere Stellung eine geschichtlich bedingte.

Bevor ich die rein geschichtliche Stellung des Antiochus zu seiner Zeit bespreche[1], will ich noch auf einige Fragen zurückkommen, die nicht unbeantwortet bleiben dürfen. Um auf Einzelheiten nicht einzugehen, will ich zusammenfassen und die naheliegende Frage stellen: Hat man diese Entwicklungsgeschichte der Philosophie nicht längst gewusst? Haben nicht Hunderte von Gelehrten schon Hunderte von Büchern darüber geschrieben? Das wage ich nicht zu bestreiten. Geschrieben ist viel darüber und vieles ist erkannt worden. Aber alle, die bisher dieses Thema bearbeitet haben, sind an der Tradition hängen geblieben, die uns jüdisch-alexandrinische Scheinweisheit aufgenötigt hat. Von hier aus ist zuerst alles unterdrückt worden, was an eine attische Theosophie erinnern

[1] Vergl. S. 65 ff. und unten Kap. V.

Digitized by Google

konnte. Und seit der Zeit blieb der Afterglaube, dass sich die griechische Weltweisheit in Wohlgefallen aufgelöst habe, dass mit Antiochus ein schwachsinniger Eklekticismus aufgetreten sei, bis das erlösende Licht vom Stamme Juda, was dieser selbst nicht anerkannte, der bedrängten Menschheit erschienen sei. — So hat Zeller in verschiedenen, allgemeinen Einleitungen zutreffend auf die Verschiebung in den Schulen hingewiesen und auch die äusseren Verhältnisse in Betracht gezogen, aber das τέλος war gesteckt, er ist befangen in dem Urteil, dass eine Auflösung der Schulen, ein Zerfallen ihrer Lehren dem Lichte einer neuen Aera voraufgehen musste. Wir sind heute in der geschichtlichen Kritik etwas weiter gekommen[1]. Wo viel Licht ist, suchen wir starken Schatten oder Funken eines neuen Feuers. — Zellers haltloser Standpunkt im Bereiche der von uns betrachteten Geschichte der Philosophie offenbart sich in seinen eignen Worten III 1² S. 485: „Der Skepticismus bildet so die Brücke von dem einseitigen Dogmatismus der stoischen und epikureischen Philosophie zum Eklekticismus etc.“ Der Skepticismus, der ja, wie wir erwähnt haben, gerade aus der Verschiedenheit der dogmatischen Lehren Beweisgründe zieht, soll zur Vermehrung dieser, seiner Gegner, in so plumper Weise beitragen? Das kann ich nicht verstehen! Wenn dieser Grundsatz Geltung gehabt hätte, so dürfte noch heute nicht irgend eine dogmatische Richtung die Oberhand gewonnen haben. Es liegt ein Rechenfehler vor. Man hat Ereignisse, die nach Christi Geburt vorfielen, um fast hundert Jahre und noch mehr zurückgelegt. Man hat übersehen, dass im Laufe von 100 Jahren viele Reactionen eintreten können, dass man nicht über 100 Jahre ohne weitere Beachtung hinwegschliessen darf. Von Karneades-Philon-Antiochus bis zu den jüdischen Heilslehren war eine lange Zeit. Man hat römischen und alexandrinischen Eklekticismus nach Athen übertragen, was geschichtlich falsch ist. Der Eklekticismus konnte überall, nur nicht in Athen blühen. — Was versteht man über-

[1] Es widerstrebt meinem philosophischen und menschlichen Gefühle, etwas gegen Zeller zu sagen. Ich hoffe, der ehrwürdige Geistesheros wird wissen, dass nur sachliche Gründe mich zu Worten gegen seine Lehren zwingen.

Digitized by Google

haupt unter dem unglücklichen Ausdruck des Potamon? Das unselige Wort ist nur ein Beschönigungsausdruck alexandrinischer Vielschreiber, um eigne Unwissenschaftlichkeit zu decken. Erst später, als das wirkliche Wesen der einzelnen Schulen mehr in den Hintergrund trat, als Athen aufhörte, Athen zu sein, konnte man dem Ausdruck eine gewisse Geltung zukommen lassen. Bei Antiochus kann von dem, was man schlechthin unter Eklekticismus versteht, keine Rede sein. Ihm, gerade ihm verdanken wir den Gegensatz der Ausdrücke Dogma und Skepsis. Er wollte der Dogmatiker sein, welcher der Skepsis ein Ende machte. Er selbst war derjenige, welcher stets auf das Dogma als die feste Grundlage gesunder Verhältnisse des einzelnen Menschenlebens, wie des der Staaten hinwies. Bei Besprechung des 95. Briefes Senecas habe ich schon darauf aufmerksam gemacht und werde noch eingehender darauf zurückkommen. Der Skepticismus hat, um im Bilde Zellers zu bleiben, niemals eine Brücke gebildet. Im Gegenteil, er war der Strom, der überbrückt werden musste. Und die Brücke bauten die Stoiker. Bei ihnen blieb das Dogma Platons am edelsten verwahrt, von der Stoa aus ward es in den allerdings baumlos gewordenen Olivenhain der Akademie zurückgeführt. — Die anderen Gesamtdarstellungen der griechischen Philosophie bleiben meist in dem Fahrwasser Zellers, und auch in den meisten Einzelforschungen bleibt man in dem einmal gegebenen, durch jahrhundertlange Überlieferung fest gewordenen Rahmen stehen. Durch das verhängnisvolle Wort Eklektiker ist Antiochus so in Misscredit gekommen, dass selbst ernste Forscher ihn mit gewisser Geringschätzung von sich stossen. Auch Hirzel, der sonst neue Wege eingeschlagen hat, würde vielleicht zu anderen Schlüssen gekommen sein, wenn er dem Antiochus etwas mehr Beachtung geschenkt hätte. Hirzel macht auf die stufenweise Entwicklung der Schulen und die allmähliche Zersplitterung derselben aufmerksam (Untersuchungen III S. 26 ff.), er betont die Abhängigkeit der Skepsis von Platon (S. 34 ff.), er leitet die Skepsis von Sokrates ab (S. 149), er lässt den Arkesilaos an Sokrates anknüpfen (S. 159; vergl. Cic. de oratore III 18), er bemerkt den Übergang von der Skepsis zum Dogma (S. 170 ff.), er sagt abermals, dass

Digitized by Google

die Skepsis bei Platon ihr Fundament hatte (S. 220) — aber dabei lässt er es bewenden. Er bleibt bei der eingewurzelten Überlieferung stehen und hält den Eklekticismus mit Antiochus für eröffnet.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die geschichtlichen Ereignisse jener Zeit, in welcher Antiochus lebte, so müssen wir gestehen, dass unter den denkbar ungünstigsten Verhältnissen eine für das Geistesleben äusserst wichtige Wendung eintrat. Überall führten römische Soldaten die Kämpfe zur Begründung einer Weltherrschaft, die ohne Rücksicht anf Kultur und Sitte nur durch äussere Gewalt erzwungen wurde. Während in Italien ein heftiger Bürgerkrieg wütete, und auf dem Boden des zerfallenen Griechenlands die Schlachten gegen die asiatischen Horden eines Mithridates geschlagen wurden, während cilicische Piraten ihr Gewerbe zur höchsten Blüte brachten, und wohin man sah, im Osten und Westen, Menschen in Massen hingemordet wurden, während in und um Athen der Kampf tobte und selbst die alten Ölbäume der Akademie ein Opfer des Krieges wurden (Plut. Sulla 12, 3: „ἐπεχείρησε τοῖς ἱεροῖς ἄλσεσι καὶ τὴν τε Ἀκαδήμειαν ἔκειρε δενδροφορωτάτην προαστείων οὖσαν καὶ τὸ Λύκειον"), fand die Entwicklung der platonischen Lehre einen höchst beachtenswerten Abschluss. Das schon seit langem (c. 400 v. Chr.) im sittlichen Verfall begriffene Volk der Griechen, dem keine Religion mehr einen inneren Halt gewährte, artete während dieses Kriegsgewühls in schrankenlose Wildheit aus. Es war diese Zeit des sittlichen Niedergangs, als der Philosoph seine Stimme erhob: „Gegen diese Verworfenheit der Sitten muss alles versucht werden. O dass doch endlich dieser Pest ein Rächer erstünde! Nicht nur im Geheimen, sondern öffentlich wird gesündigt. Totschlag und Ermordung einzelner bestrafen wir: Kriege und das Hinmorden ganzer Völkerstämme wären kein Verbrechen, sondern Ruhmesthaten? Keine Grenze kennt Habsucht und Grausamkeit mehr. So lange solches heimlich und vereinzelt geschah, war es weniger gefährlich und nicht so ungeheuerlich: gemäss Senatsbeschlüssen und Volksgutheissen wird solche Wut geübt und staatlich befohlen, was für den einzelnen verboten ist. Was, heimlich begangen, mit dem Tode gebüsst

Digitized by Google

wird, rühmt man jetzt, weil sie es öffentlich thun! Nicht schämen sich die Menschen, das zur Milde geborene Geschlecht, sich am Blute des Nächsten zu ergetzen, Kriege zu führen und neue Kriege den Kindern zu hinterlassen, während Vieh und Raubtiere untereinander Frieden halten. Gegen diese so gewaltige und weithin entwickelte Raserei ist mächtiger die Philosophie erstanden und ihre Kräfte sind gewachsen wie die Gewalt der Sünde gewachsen ist. Leicht war es, den Trunkenbold und Schlemmer zu ermahnen; mit geringer Mühe führte man die Seele auf den Pfad der Tugend zurück, von welchem sie nur ein wenig abgewichen war: jetzt bedarf es einer starken Hand, jetzt einer kunstgeübten Lehrmeisterin! Lust wird in allem gesucht. Kein Laster hält an sich, zur Habgier artet die Schwelgerei aus. Vergessen ist jegliche Tugend. Nichts gilt für schimpflich, dessen Preis gefällt. Der Mensch, ein Heiligtum für den Menschen, wird nur zum Hohn und Spass gemordet, und er, dem das Beibringen und Empfangen von Wunden zu lehren sündhaft ist, er wird nackt und waffenlos vorgeführt, und ein Schaupiel wird der Mord am Menschen." (Vergl. Sen. ep. 95 und oben S. 20 ff.) Vor den Kriegsgreueln war einst Philon nach Rom geflüchtet (vergl. Zeller III 1² S. 522); Antiochus suchte seinen Einfluss auf Lucullus geltend zu machen, um geordnete Verhältnisse herbeizuführen. Von der äusseren Macht der siegreichen Feldherrn waren die griechischen Philosophen abhängig, aber ihr Geist wirkte siegreich auf das römische Soldatengemüt. Es war nimmer eine verfallende Philosophie, vor der sich der römische Sieger beugte! Den Lucullus wusste Antiochus an seine Lehre zu fesseln und dem Epikureismus zu entreissen, welchem er später freilich wieder anheim fiel, als ihm gegen die Üppigkeit der entstehenden Weltherrschaft der beratende Lehrer nicht mehr zur Seite stand. Plut. Luc. 42, 2: „(Λούκουλλος) φιλοσοφίαν δὲ πᾶσαν μὴν ἠσπάζετο καὶ πρὸς πᾶσαν εὐμενὴς ἦν καὶ οἰκεῖος, ἴδιον δὲ τῆς Ἀκαδημείας ἐξ ἀρχῆς ἔρωτα καὶ ζῆλον ἔσχεν, οὐ τῆς νέας λεγομένης, καίπερ ἀνθούσης τότε τοῖς Καρνεάδου λόγοις διὰ Φίλωνος, ἀλλὰ τῆς παλαιᾶς, πιθανὸν ἄνδρα καὶ δεινὸν εἰπεῖν τότε προστάτην ἐχούσης τὸν Ἀσκαλωνίτην Ἀντίοχον, ὃν πάσῃ σπουδῇ ποιησάμενος

Digitized by Google

φίλον ὁ Λούκουλλος καὶ συμβιωτὴν ἀντέταττε τοῖς Φίλωνος ἀκροαταῖς, ὧν καὶ Κικέρων ἦν.“ Plut. Cim. Luc. 1, 3: „. . . καὶ τρυφᾶν, οὐκ ἄξια τῆς καλῆς Ἀκαδημείας οὐδὲ τὸν Ξενοκράτην ζηλοῦντος, ἀλλ' ἐγκεκλικότος πρὸς τὸν Ἐπίκουρον.“ — Über die Thätigkeit des Lucullus in Griechenland und Asien sind wir nun freilich nicht so sehr genau unterrichtet. Das aber wird als sicher gelten können, dass ihm die Aufgabe zufiel, neben der Bekämpfung der Feinde, besonders des Mithridates, auch für die Herstellung geordneter Friedensverhältnisse Sorge zu tragen. Cicero wird wohl mit Recht seine Verwaltung der Quaestur in Asien gerühmt haben (Acad. II 1 ff.). Er giebt uns aber auch die nicht unwichtige Mitteilung, dass Lucullus schon damals, wie auch später beim Wiederausbruch des Krieges gegen Mithridates, 74 a. Chr., den Antiochus in seiner Umgebung gehabt habe. Acad. II 4: „cum autem e philosophis ingenio scientiaque putaretur Antiochus, Philonis auditor, excellere, eum secum et quaestor habuit et post aliquot annos imperator[1]. Das gute Verhältnis zwischen dem ersten römischen Machthaber und dem griechischen Philosophen war also ein Jahre lang andauerndes. Es lässt sich zwar aus der Dauer nicht auf die Innigkeit einer Freundschaft schliessen. Wie die Verhältnisse lagen, mag auch auf beiden Seiten ein Teil Egoismus mitgespielt haben. Und wie es dem Römer schmeichelte, einen grossen Gelehrten bei seinem Eintritt in die hellenistische Welt bei sich zu haben, so war andrerseits dieser nicht so ganz unabhängig von dem westlichen Eroberer. Cicero lässt Acad. II 11 den Streit der philosophischen Richtungen in Gegenwart des Lucullus zu Alexandria zum Austrag bringen. Hat vielleicht Lucullus den Schiedsrichter schon früher einmal gespielt[2]? Solange als Antiochus von der Akademie und der Stoa angefeindet ward, hielt er

[1] Er schreibt so, wie ein deutscher Grosskaufmann heute, der sich einen Dr. phil. als Hauslehrer angenommen hat, oder wie ein Russe, der seinen Dr. med. hält.

[2] Eine Einmischung römischer Machthaber in den Streit der Schulen bezeugt Cicero de leg. I 52 f., wo erwähnt wird, dass der Proconsul L. Gellius sich um die Einigung der Philosophen bemüht hat.

Digitized by Google

das Banner des akademischen Dogmas im Ptolemaeum aufgepflanzt. Von hier aus unternahm er den Sturm auf den platonischen Erbsitz. Dieser Sturm gelang. Antiochus wurde Haupt der Akademie, und sein Aufenthalt in Alexandria ist ein Beweis für die aus anderen Gründen sich entwickelnde Vermutung, dass die Attiker ihren Zweigschulen in Alexandria nicht unbedeutenden Wert beilegten. Die welterobernde Idee römischer Imperatoren hatte sich in die Schulen der Philosophie eingeschlichen und fand hier einen Boden, der vom mundanus Sokrates wohl vorbereitet war. Bildete diese Idee die Grundlage der Freundschaft des Lucullus und Antiochus? Solche Fragen werden wohl kaum mehr eine bestimmte Anwort erhalten; wir müssen uns mit der Thatsache begnügen, dass es dem Antiochus gelang, Herr des Erbes Platons zu werden. Und mit diesem äusserlichen Ereignis wird das Ansehen des Dogmatikers nicht wenig gewonnen haben. Man muss auch hier bedenken, wie viel der Südländer und Orientale auf solche Äusserlichkeiten giebt. Hätten wir sonst gar keine Anhaltspunkte, so müsste uns dies schon genügen, um von dem äusseren Siege des Dogmatikers auf seine Herrschaft im Inneren, dem Lehrgebiete der Philosophie zu schliessen. — Mit diesem Verlaufe der äusseren Entwicklung stimmt völlig überein, was wir für den Ausgang des langen Kampfes zwischen Dogma und Skepsis annehmen mussten. Antiochus selbst verlieh dem Ausdruck Dogma den religiösen Beigeschmack, den derselbe noch heute hat. Da er zugleich die geschichtliche Abhängigkeit der Stoa von Platon darlegte und die Epikureer in bitterster Weise bekämpfte, so ist anzunehmen, dass mit dem Siege des Dogmatikers auch diese zwei Schulen schwere Einbussen erlitten. Und diese Annahme findet ihre Bestätigung in dem völligen Aufhören der athenischen Schulen des Epikureismus, welches wir mit dem Aussterben der akademischen Skepsis gleich setzen müssen. Auch eigentliche Stoiker gab es nicht mehr. Doch die Überlieferung lässt uns für einige Zeit im Stich. Welche Entwicklung aber die geistige Strömung weiterhin nahm, können wir recht gut verfolgen und werden sehen, wie gerade eine Kraft wie die des Antiochus nötig war, um für die Folgezeit den einzelnen Richtungen, die er selbst

Digitized by Google

für seine Zeit zusammenhielt, ihre bestimmten Bahnen zuzuweisen. Antiochus selbst war durch doppelte Strömungen fortgerissen worden, für die Übergangszeit, die in die letzte Hälfte seines Lebens zu setzen ist, war es gelungen, sie zu vereinen; dann aber wurden die Geister wieder auseinander getrieben wie die Lichtstrahlen, welche eine Sammellinse dem allgemeinen Weltlichte entlehnt, um sie auseinander zu werfen, nachdem sie dieselben für eine kurze Zeit geeint hatte. Antiochus brachte die reaktionäre Strömung nicht zum Stillstand; sie lief weiter, zum Teil in den Bahnen, welche der Askalonite geebnet hatte, zum Teil im gewohnten Geleise. Über das Verfahren des Antiochus hinaus gab es aber nichts Neues mehr. Er hat den Schlussstein in die Geschichte der alten Philosophie gesetzt. Was ihm nachfolgt, geht alles ausgetretene Wege. Zwei Richtungen sind zunächst von seiner eigenen zu scheiden. Die eine glaubte das geschichtlich begründete Verfahren des Antiochus durch ein willkürliches Auswählen nachahmen zu können; dies sind die Eklektiker, denen der Alexandriner Potamo voranschritt. Die andere trieb in reaktionären Strömungen weiter und wählte einzelne Richtungen zur Grundlage ihres Studiums, indem man sich einzelnen Lehrmeistern näher anschloss und in der Wiederbelebung vergangener Lehren die Wahrheit zu finden glaubte. So ist der Neuplatonismus, der Pythagoreismus etc. entstanden, so gab es noch später Stoiker und selbst vereinzelte Skeptiker. Diese, wenn man so sagen darf, philosophierenden Sekten, fanden hauptsächlich in gebildeteren Kreisen ihre Vertreter und vorwiegend in den westlich-römischen Ländern; in den östlichen, vom Hellenismus beherrschten Gegenden war der Einfluss, den Athen mit seinen Geisteserzeugnissen ausgeübt hatte, ein wesentlich anderer. Was der Westen als Philosophie mit dem Verstande zu fassen suchte, nahm der Osten mehr mit dem Gemüte auf und machte es zur Religion. Durch diese ward die Philosophie weit schneller volkstümlich, als sie es durch die Sektiererei im Westen je hätte werden können. Dieses im einzelnen zu verfolgen, wird hier nicht am Platze sein. Es sollen nur kurz die Wege angedeutet werden, welche die Weisheit der Griechen nach Antiochus einschlug. Auch hier kann ich es schlecht vermeiden, der

Digitized by Google

Deutlichkeit halber etwas vorzugreifen. Es liegt aber schon zum Teil in unserer bisherigen Betrachtung enthalten, dass die Heilslehre und das Hervorheben des Dogmas einen religiösen Untergrund haben. In einzelnen der bereits angeführten Stellen tritt deutlich eine Gotteslehre hervor. Ich denke später zu zeigen, wie Antiochus mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln das Dasein eines rationellen Gottes zu beweisen suchte und als höchstes Streben für die Menschen die möglichste Gottähnlichkeit hinstellte. Die Abstraktheit der Gotteslehre aber war es, die den Römern unpraktisch und den Orientalen unfassbar erschien. Das phantasiereiche Volk des Morgenlandes denkt concret. Es war ihm lieb, den grossen Gott auch anders als durch die Lehre athenischer Philosophen kennen zu lernen. Aber im Gegensatz zu der bildlichen Greifbarkeit der langgewohnten Götter war der neue Gott unsichtbar, unfassbar, namenlos (vergl. Max. Tyr. XVII 9). In Athen hatte zwar das Volk dem ἀγνώστῳ θεῷ einen Altar errichtet (vergl. zu der bekannten Stelle der Apostelgesch. 17, 23 ff. Clem. Alex. Strom. I 19, 91 p. 196 S.; V 12, 82 p. 251 S.), aber weiter gen Osten war man nicht so leicht zufrieden. Man wünschte dem Gotte näher zu treten, man verlangte bessere Bürgen, als die für das Volk oft noch zu gelehrten Wanderprediger. Als einen solchen habe ich schon den Maximus Tyrius bezeichnet und will hier anführen, dass dieser diss. XVII 6 f. auf Antiochus hinzuweisen scheint, eine Annahme, der die Benennung ἀνὴρ Ἀττικὸς nicht widerspricht. Ebenso wird wohl XVII 9 Antiochus derjenige sein, der τὸν κατὰ Πλάτωνα θεὸν geoffenbart hat: „τοῦτον (sc. θεὸν) μὲν δὴ ὁ ἐξ Ἀκαδημίας ἡμῖν ἄγγελος δίδωσι πατέρα καὶ γεννητὴν τοῦ ξύμπαντος· τούτου ὄνομα μὲν οὐ λέγει, οὐ γὰρ οἶδεν. οὐδὲ χροὰν λέγει, οὐ γὰρ οἶδεν. οὐδὲ μέγεθος λέγει, οὐ γὰρ ἥψατο.“ — Es entsprach dem Bedürfnis des Volkes, wenn die Lehre der Philosophie mit Mysticismus umkleidet wurde. Ein Beweis für den inneren Zusammenhang ist es nun, dass man sich auch dabei des Heilsvergleichs bediente. Teils wird hier wirklich religiöser Hang, teils auch unlauterer Eigennutz die Triebfeder gebildet haben, sich um das Seelenheil seiner Mitmenschen zu kümmern. Ein Schwindler war wohl der Onomakritos, welcher sich mit dem Gotte durch seine

Digitized by Google

Heilsträume unterhielt. (Vergl. Epiphanus zu Samos, Clem. Alex. Strom. III 2, 5.) Andere wussten ihren Heilslehren dadurch eine Berechtigung zu geben, dass sie an frühere Götter anknüpften und sich als bevollmächtigte Heilsvermittler aufspielten. Ein solcher, der zugleich den Schwindel auf die Spitze trieb, war Alexander von Abonuteichos, der begnadete Sohn des Heilsgottes Asklepios. — Mit der Figur des platonischen Teut ist später viel verwechselt worden der aegyptische Hermes Trismegistos, der auf den überirdischen Teil des Menschen, den λόγος, seinen göttlichen Ursprung zurückführte, zugleich an Hermes Λόγιος erinnernd[1]. Auch Apollo spielte seine Rolle (vergl. Clem. Alex. Protrept. p. 17 Sylb. Colon.). Doch weiter auf diese Heilsschwindeleien einzugehen ist nutzlose Arbeit. Ich will nur zum Schlusse erwähnen, dass wie im ganzen Umkreise der alten Welt, so auch im Lande Juda der Heilsgedanke Boden fand und eine nicht geringe Zahl von Vertretern, die eben den vielen Verheissungen, mit denen das Volk Israel gesegnet war, entsprach. An einem einzigen ist dann die Überlieferung hängen geblieben. (Vergl. Hamburger, Real-Encyclopädie, Supplbd. III S. 75 f.).

Die Heilslehre aber, welche die conservativen Juden von sich abwehrten, war griechischen Ursprungs, wie ihr Name. (Vergl. die griech. Schöpfungserklärung bei Johannes im Gegensatz zu Moses; A. Kohut, Jüd. Angelologie, Abhdlg. für Kunde des Morgenlandes IV 3.) Ein harter Kampf aber ward dann von den jüdischen Bekennern der Heilslehre gegen die griechische Ursprünglichkeit geführt, mit rein semitischer Leidenschaft, wie wir es bei Numenius sehen, der in die Fusstapfen des Aristobulus trat. Doch auf den Μωυσῆς Ἀττικίζων und den Arithmetiker Abraham hier einzugehen führt zu weit. Der brave Clemens erheitert uns öfter damit. Es sei nur bemerkt, dass derartige Einfältigkeiten, wie überhaupt das frühe Überhandnehmen semitischer Elemente in Alexandria uns zur Annahme drängen, dass man hier von griechischer Seite bald aufgehört haben muss, wissenschaftlich weiter zu arbeiten.

[1] Auch den jüdischen Theudas kann man zum Vergleich heranziehen. Vergl. Apostelgesch. 5, 36. Joseph. Ant. 19 ff.

Digitized by Google

Dies muss dem Eindringen des Mysticismus förderlich gewesen sein. Einer solchen Annahme entspricht vollständig die Darstellung, welche Areus Didymus bei Stobaeus von der Philosophie giebt, so fragmentarisch sie auch ist. Es ist eine Zusammenstellung, kritiklos, aber so an Antiochus in einzelnen Stellen anschliessend, dass die Spuren des kritischen Verfahrens, welches dieser übte, nicht verwischt sind.

Digitized by Google

„τὴν δὲ δύναμιν διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου διήκουσαν .... αἴτιόν τε γενέσθαι τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς σωτηρίας."
Antiochus περὶ κόσμου VI 12.

III.

Wege der Überlieferung.

Die beiden vorausgehenden Abschnitte über das Heil und den Wandel von Skepsis und Dogma sollten nach meiner ursprünglichen Absicht in erweiterter Form den Schluss meiner Untersuchungen bilden. In ihnen ist schon vieles verraten, was sich streng genommen erst nach völliger Quellendurcharbeitung ergeben kann. Zur Entschuldigung für mein unkritisches Verfahren[1] will ich aber bemerken, dass es mir den vielen Arbeiten anderer Forscher gegenüber schwer wird, einen Standpunkt zu finden, um dem Urquell so vieler Verwirrung, dem Cicero, wie ich hoffe, etwas von seinem irreführenden Einflusse zu nehmen. Allein die Widerlegung Hirzels, soweit sie mir notwendig schien, würde viel Raum und Zeit verlangt haben. Ich glaube, davon absehen zu dürfen, wenn es gelingt, einen weiteren Gesichtskreis zu ziehen, in welchem die Bedeutung ciceronianischer Weisheit einige Stufen tiefer zu stehen kommt. Mir ist dabei fühlbar geworden, dass Cicero überhaupt nicht der eigentliche Ausgangspunkt sein kann für philosophisch-geschichtliche Untersuchungen. Er macht durch Unzuverlässigkeit und Unwahrheit dem Forscher

[1] Zu diesem zwangen mich auch äussere Gründe. Z. B. hielt es schwer, einen Verleger zu finden, der die umfangreichen Vorarbeiten, deren ich mich unterziehen musste, sämtlich zum Druck annehmen wollte. So sah ich mich zu einer gänzlichen Umarbeitung genötigt.

Digitized by Google

die Arbeit schwer (vgl. das nächste Kapitel). Es ist unbedingt notwendig, über den Stand der philosophischen Denkweise in Griechenland wenigstens etwas Klarheit zu besitzen, um einen Massstab für Cicero zu finden. Und diesem Zwecke sollten die voraufgeschickten Betrachtungen dienen, die ich nicht vollständig ausführen konnte, weil dazu die weiteren Quellenarbeiten nötig sind, und zwar zum guten Teil nach Cicero, um eine Zusammenstellung der Lehre des Antiochus zu ermöglichen. — Bevor man nun an die Quellenuntersuchungen selbst geht, ist es noch erforderlich, über die Art und Weise, wie die schriftliche Überlieferung sich fortgepflanzt hat, einiges zu bemerken. Vor allen Dingen kommt es darauf an, eine Vorstellung über einzelne Fragen, wie Anordnung, Polemik und Umfang der Schriften zu gewinnen. Es soll versucht werden, mit Rücksicht auf Antiochus eine solche zu schaffen, die uns für weitere Untersuchungen, wie ich hoffe, nicht wenig Nutzen bringen wird. —

Wir haben in den zwei voraufgehenden Abschnitten den Verlauf derselben Sache in zwei Formen betrachtet, beide fügen sich zusammen und bestärken uns in der Annahme ihrer Richtigkeit. Aus der Stoa entwickelte sich der Heilsgedanke, der mit der Person des Antiochus in dogmatischer Ausführung die Skepsis stürzte — in den Schriften Platons ist die gemeinsame Wiege von Skepsis und Dogma zu finden, der Heilsgedanke verhalf dem Dogma zur Herrschaft bis in unsere Zeit, was abweicht, ist Skepsis oder Schwindel. Darüber hinaus sind wir auch jetzt noch nicht gekommen!

Der Entwicklungsgang der Schulen sowie die Ausbildung und Fortpflanzung des Heilsgedankens drängen uns dahin, einen Wendepunkt anzunehmen, der mit der Zeit des Antiochus zusammenfällt. Was den Heilsgedanken betrifft, so fehlt die Verbindung von Philon und Antiochus, aber die Folgezeit ist vom Heilslehrer Antiochus abhängig. Die Entwicklung der Schulen zwingt uns zu der Annahme, dass die grosse Wendung durch den Sieger über die Skepsis, durch den Dogmatiker herbeigeführt wurde, der uns selbst den Namen Dogma mit seiner Herrschaft von nunmehr fast 2000 Jahren gab. Beides fügt sich in einander, denn die Heilslehre ist das Dogma!

Digitized by Google

Beides aber zeugt für die Grösse des Mannes, der den Umschwung herbeigeführt hat. Wir müssen natürlich historischen Massstab anlegen. Und dann stimmen alle Zeugnisse des Altertums über Antiochus uns bei, die meistens schon angeführt sind (vgl. S. 54 ff.), und in denen stets die Grossartigkeit der Gesinnung, die Milde, Beredsamkeit, die Macht der Persönlichkeit hervorgehoben wird. Selbst die gehässigen Zeugnisse der Gegner, wie das kritiklose des feneus Augustinus, sind ein Beweis unserer Annahme. Hat nun ein solcher Mann das Ende der Skepsis, der Stoa, des Epikureismus herbeigeführt, hat ein solcher Mann mit seiner dogmatischen Heilsidee der ganzen Welt eine bestimmte Richtung gegeben, so ist doch wohl anzunehmen, dass er sein Lehrgebäude systematisch abgeschlossen hat, dass er wie mit dem Geiste, so auch mit Schriften alle Ergebnisse menschlicher Forschung zu umfassen suchte. Dass dies der Fall sein musste, ergiebt sich einerseits aus der allgemeinen Sachlage, welche wir bisher entwickelt haben. Andrerseits weisen uns aber auch die Nachrichten darauf hin, welche wir über das Schreibverfahren der vor Antiochus lebenden Philosophen erhalten haben, sowie die Thatsache, dass wir zusammenfassende Darstellungen des gesamten Wissens, wenn auch meist nur den Inhaltsangaben nach, aus späterer Zeit zurückverfolgen können bis an die Zeit des Antiochus heran. Es würde also Antiochus mit einer systematischen Darstellung der Philosophie nur im Geleise geblieben sein. — Auch für diese Frage lässt sich eine allmählich fortschreitende Entwicklung verfolgen, die ich hier nicht in ganzem Umfange besprechen kann. Es muss genügen, den Grundgedanken durch einzelne Beispiele zu erläutern. Sachgemäss liegt die Annahme nahe, dass der Philosoph an seine Vorgänger seine Lehre nicht nur in mündlicher Darstellung, sondern auch in ihrer schriftlichen Festsetzung anknüpfte. Er wird Kritik geübt und dargelegt haben, was er besser zu wissen glaubte. Dabei war es bei der Schwierigkeit der Bücherei im Altertum geboten, möglichst viel von den Gedanken des Gegners, den man widerlegen wollte, anzuführen. Gerade durch eine solche Citiererei kann ich mir nur die Überlieferung mancher Lehren erklären. Beson-

Digitized by Google

ders wenn die Schriften auf einen grösseren Leserkreis berechnet waren, musste der Autor unbedingt über einen reichen Citatenschatz verfügen, um auf die Vergangenheit die gebührende Rücksicht zu nehmen. Manchen auch hat dieses Verfahren zur übermässigen Ausnutzung der Überlieferung verleitet, besonders in späterer Zeit. Im allgemeinen aber scheint man sich in Griechenland in dieser Hinsicht gegenseitig gut überwacht zu haben, was durch die Eifersucht unter den Schulrichtungen erklärlich gemacht wird. Aus der Notwendigkeit eines solchen Verfahrens entstand auch die Anwendung der dialogischen Darstellungsform, deren sich Platon selbst in solcher Vollendung bediente, dass manchen gelehrten Forschern die Polemik völlig entgangen zu sein scheint. Aus gleichem Grunde wandte sie Cicero an, aber in plumper Weise; er hat trotzdem manchen irregeführt. — Dieses Weiterbauen auf vorhandenen Fundamenten, die man natürlich ausflicken musste, hat Hirzel III S. 276 n. 1 hervorgehoben. Hier finde ich die gleichen Cicerostellen angeführt, welche ich mir selbst vorgemerkt hatte[1]. Chrysippus schon hat bei einzelnen Fragen die Lehren der Vorgänger zusammengefasst; es ging eben mit den fortdauernden Ausführungen der einzelnen zu weit. Chrysipp hat, wie Cicero Acad. II 138 sagt, gesondert, einzelnes gekürzt, anderes weggelassen. Sein Verfahren hat dann Karneades fortgesetzt. Vieles war im Laufe der Zeit unwesentlich geworden und ward ausgeschieden. Die Hauptsachen wurden weiter ausgeführt. So machte es nach Karneades auch Antiochus. Dass dabei die verschiedenen Zusammenstellungen unter einander nicht ganz übereinstimmten, ist selbstverständlich; die Verschiedenheit der Standpunkte bedingte auch eine verschiedene Darstellung. Es ist daher keineswegs aus Cicero de fin. V zu schliessen, dass Antiochus dieselbe tabula honorum benutzte, welche Karneades angewandt hatte. Cicero hat mit Einfalt auch hier manchen sogenannten Gelehrten, selbst einen modernen Kritikus irregeführt. Es ist doch bei den Philosophen in Athen keine Abschreiberei

[1] Vor dem Erscheinen des Hirzelschen Buches habe ich nämlich diese Vorarbeiten bereits ausgeführt gehabt.

Digitized by Google

anzunehmen! — Neben den Zusammenstellungen der Ansichten über das summum bonum finden sich bei Cicero manche andere, die ich der Kürze wegen wie üblich als Kataloge bezeichnen will. Es ist ein leichter Schluss, dass, wie der über das höchste Gut, so auch die andern Kataloge ihre Entwicklungsgeschichte gehabt haben. Und daraus erhellt, dass, wie es auch ohne Zeugnisse anzunehmen wäre, das Anführen der wesentlichsten Ansichten früherer Zeiten bei den griechischen Philosophen allgemeiner Brauch war. Ebenso selbstverständlich ist es, dass man im Altertum weit mehr als heute genötigt war, bei einer polemisierenden Darstellung die Ansichten der Gegner, womöglich mit der Beweisführung, wörtlich voran zu stellen. Für die Art und Weise, wie dies geschah, ist uns das beste Beispiel Sextus Empiricus. Hier finden wir eine sachliche Anordnung, die in der Weise von einer historischen Entwicklung durchsetzt wird, dass bei jedem einzelnen Abschnitt der Schriftsteller die Ansichten der anderen Philosophen voranstellt und an sie seine eigene Ansicht anknüpft. Ein gleiches Verfahren, nur durchdachter und mit besserer Ordnung als die des flüchtigen Sextus, auch mit etwas mehr Kritik, denke ich für Antiochus annehmen zu müssen, und die Richtigkeit einer solchen Annahme wird sich herausstellen, wenn wir mit der Quellenkritik auch zum Sextus vorgerückt sein werden. — Vorläufig also müssen wir aus inneren Gründen auf die Annahme schliessen, dass Antiochus, wie andere Philosophen vor und nach ihm, bei der kritischen Entwicklung seiner Lehren die abweichenden oder beistimmenden Ansichten der vor ihm lebenden Philosophen namentlich angeführt habe. Wie weit er nun darin gegangen sein mag, müssen wir der Stellung entnehmen, welche Antiochus seinen Vorgängern gegenüber behauptete. Da er sich mit seiner Lehre gegen alle Zeitgenossen wandte und sie als auf platonischem Boden erwachsen darstellte, so ist zunächst anzunehmen, dass er die Schulen von Platon bis zu seiner Zeit zusammenfasste. In den dahin gehörenden Anführungen bei Cicero sehen wir aber, dass Antiochus auch die Eleaten, Megariker, Eretrier, ja auch den Demokritos in den Kreis seiner Betrachtungen gezogen hat. (Vgl. Cic. de fin. V 16; Acad. II 129, u. s. w.) Und

Digitized by Google

bei Clemens Alexandrinus u. a. (vgl. Clem. Alex. Strom. II 21, 127 p. 178 S. 495 P. 227 Dind.) werden noch Anaxagoras, Heraklitus und Pythagoras hinzugefügt. Wir erkennen daraus, dass Antiochus seine Untersuchungen über das ganze Gebiet der Geschichte der Philosophie ausdehnte, und werden dies überall bestätigt finden, wenn wir seinen Spuren folgen. Dies konnte Antiochus thun und trotzdem, wie schon verschiedentlich von anderen bemerkt ist, der Physik einen beschränkteren Raum zuweisen. Es entsprach den Bedürfnissen seiner Zeit! Aber noch eine andere Betrachtung zwingt uns zu der Annahme, dass die griechischen Philosophen vor Christi Geburt ihre Philosophie auf den Fundamenten der Überlieferung aufbauten.

Bedenken wir, wie fragmentarisch uns das Sammelwerk des Stobaeus überkommen ist, wie wüst vor der neuen Ausgabe Wachsmuths die Ordnung selbst neueren Druckes war! Bedenken wir weiter, dass selbst Stobaeus ein Zusammenschreiber war, der für uns keine unbedingte Zuverlässigkeit besitzt, sodass selbst der Inhalt seines grossen Werkes seine Originale nicht vollständig wiedergegeben haben mag, und übersehen die bei Photius Biblioth. cod. 167, p. 112^{55} ed. Bekker gegebene Inhaltsangabe, welche sich auf 208 Kapitel beläuft, so müssen wir staunen — und um so mehr, wenn wir den wohldurchdachten, geordneten Plan des Ganzen betrachten. Diese Arbeit gehörte einer besseren Zeit an, und die Wahrscheinlichkeit liegt sehr nahe, dass wir an den grossen Polyhistor, an Areus Didymus zu denken haben. Hier sei diese Frage nur angeregt. — Vergleichen wir die Inhaltsangabe aus dem Werke des Aenesidemus bei Photius, cod. 212 p. 169 squ. mit dem Inhalte des Sextus Empiricus, so ergiebt sich sofort, dass Sextus nicht Aenesidemus ausschrieb, sondern einen Autor, dessen Werk einen weit grösseren Umfang hatte, und der dabei Aenesidem zuzog. Ausserdem unterliegt es keinem Zweifel, dass Sextus (mit seinen Vorgängern) ein dogmatisches Werk über die gesamte Philosophie ausnutzte und seine Skepsis in ziemlich einfältiger Weise anflickte, worauf ich später kommen werde. — Auf die Doxographie brauchen wir kaum einzugehen. Dieser Eselsbrückenbau ist

Digitized by Google

erst späteren Datums. Festhalten müssen wir, dass das systematische Ganze der Inhaltsangabe des Photius nach Stobaeus von keinem dieser beiden ausgearbeitet sein kann, denn dazu war die Stufe wissenschaftlicher Bildung zur Zeit dieser Schriftsteller schon zu niedrig geworden. Gehen wir zurück, so werden wir auf allen möglichen Wegen immer nach Alexandria, immer zu Areus Didymus kommen müssen. Einen zwingenden Beweis dafür halte ich bei dem gegenwärtigen Stand der Überlieferung für kaum möglich, es soll mir genügen, wenn die Wahrscheinlichkeit anerkannt wird. Diese findet eine Stütze, wenn wir in Betracht ziehen, dass das philosophische Arbeiten in strengerem Sinne allgemein bereits vor Christus aufgehört hat, wenn wir daran denken, dass selbst die Darstellungen des Areus Didymus bei Stobaeus so flüchtig erscheinen, dass wir die Polemik des Antiochus noch hier und dort nachweisen können, wie jeder aus der Ausgabe von Wachsmuth ersehen kann. Solche Oberflächlichkeit hat sich nach ihm noch Hunderte von Jahren erhalten, wenn wir nicht lieber annehmen wollen, dass sie schliesslich in Dummheit ausartete. — Es wird von namhaften Forschern dem Antiochus Oberflächlichkeit vorgeworfen. Ich stelle dem die Frage entgegen: hat ein Philosoph der Folgezeit darin weniger geleistet? Auch nach dieser Seite hin ist die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts gleichmässig voran oder zurückgegangen. In geschichtlicher Entwicklung giebt es keine Sprünge. —

Achten wir also auf den äusseren Umfang, in welchem sich die philosophische Schreiberei bewegte, so werden wir ohne Zweifel annehmen, dass sich dieser Umfang wie ein Rahmen erhalten hat aus alter Zeit; der Inhalt war nur weit dürftiger geworden. So wenig nun solche Inhaltsangaben in gerader Linie zurückzuführen sind, so wenig soll auch nur die Möglichkeit nahe gerückt werden, dass wir ein Kapitelverzeichnis des Photius auf vorchristliche Zeit übertragen wollten. Nur dazu führen uns diese Dinge, dass wir den Ursprung eines solchen systematischen Schaffens in eine Zeit verlegen, welche vor und über dem alexandrinischen Epigonentum stand. Aus solchen allgemeinen Betrachtungen über spätere Schreibweise kommen wir also auch dahin, wohin

Digitized by Google

uns bereits vorher die Mutmassuug über die schriftstellerische Thätigkeit der älteren Philosophen geführt hat, dass wir nämlich in gleicher Weise wie für die Entwicklung des Dogmas und der Heilslehre auch für die systematisch umfassende Schreibweise eine aufsteigende und eine abfallende Linie annehmen müssen, deren höchster Punkt in die Zeit des Antiochus zu fallen scheint. In aufsteigender Linie bewegte sich Karneades zu Chrysippus, Antiochus zu Karneades, — abfallend ist Areus Didymus zu Antiochus und alles folgende zu Areus. Es drängen also die Entwicklung der Heilsidee, der Übergang der Skepsis zum Dogma und eine allgemeine Betrachtung der Art zu schreiben zu der Voraussetzung, dass Antiochus, um seine weitreichende Stellung selbst mit Hülfe des Lucullus behaupten zu können, auch in der Darstellung seiner Lehre das weite Gebiet des allgemeinen wie des philosophischen Wissens gänzlich umfasst und damit zugleich das Bindeglied in der schriftlichen Überlieferung gebildet habe. Er hat damit nur eine Bedingung erfüllt, die wir an die Annahme des gewaltigen Umschwunges knüpfen, welchen die Heilslehre und der Sturz der einzelnen Schulen mit sich brachten. Das Dogma, welches die Skepsis verdrängte, musste fest begründet werden, der Philosoph, welcher den Kampf gegen alle Schulen unternahm, musste seine eigene Lehre in umfassender Weise stützen. Es ist also geradezu als unumgänglich anzusehen, dass Antiochus eine planmässige Umarbeitung der vorhandenen Wissenschaft vornahm, dass er eine systematisch ausgearbeitete Darstellung der ganzen Philosophie in seiner Auffassung vorlegte. Damit musste er zugleich beweisen, dass seine eigne Lehre eine geschichtlich begründete war, und dass andern Lehren die geschichtliche Berechtigung fehlte. Nach einem Namen für eine solche Darstellung suche ich nicht, so verführerisch auch die κανονικά bei Sextus Empiricus sind. Soweit sind wir noch lange nicht, dass wir Namen für Schriften des Antiochus geben können. Nur das sei hervorgehoben, dass eine solche systematische Zusammenfassung alles Wissens durch Antiochus uns erklärt, auf welche Weise die Überlieferung aus älterer Zeit sich erhalten hat. Ein solches Werk war eine Fundgrube für spätere Schriftsteller, von Areus Didymus und seine Vor-

Digitized by Google

gänger an bis in die späteste Zeit. Und wie mag gar ein Cicero sich über eine derartige Vorlage gefreut haben!

Es soll mir genügen, wenn die angeführten allgemeinen Gründe die Annahme eines derartigen Werkes wahrscheinlich machen. Vielleicht gelingt es, aus dem Einflusse, den eine solche Darstellung gehabt hat, mehr zu erkennen und das, was wir selbst nicht mehr haben, in seinen Folgen zur Wirklichkeit werden zu lassen.

Nehmen wir nun die Entwicklung der Heilslehre, das Erstehen des Dogmatismus, die Vorherrschaft der neuen Akademie unter Antiochus zusammen, so werden wir diesen Vorgängen gegenüber auch die Annahme einer umfassenden schriftlichen Darstellung nicht ohne weiteres abweisen können, sondern jede Spur mit Aufmerksamkeit verfolgen, welche uns auf sie zurückführen kann. Vorerst müssen noch einige allgemeine Bemerkungen über die Wege gemacht werden, auf welchen wir den einzelnen Schriftstellern über die Philosophie folgen wollen.

Als zunächst liegend ziehe ich Cicero, Seneca, Clemens Alexandrinus und Sextus Empiricus in den Kreis meiner Betrachtungen und will nur das hervorheben, was ich bei Untersuchungen anderer vermisst habe, oder worin ich selbst mit meinen Anschauungen wesentlich abzuweichen glaube. Abweichend von vielen Forschern bin ich der Ansicht, dass wir bei Cicero, Seneca u. s. w. meist nur stark verkürzte Excerpte finden, dass also der ursprüngliche Inhalt in sehr starkem Masse verkürzt wiedergegeben wird. Mit einem Beispiele, welches schon erwähnt ist, will ich dieses klar stellen. Die Vergleiche mit dem medicus, agricola, gubernator u. s. w. werden durchweg in einer Kürze angeführt, die nur auf die eine Weise sich erklärt, dass man einen zusammenfassenden Ausschreiber vor sich hat. Nur einmal, in der angeführten Sextusstelle (s. o. S. 41 ff.) ist der Vergleich soweit durchgeführt, dass wir annehmen dürfen, dass die Worte dem Originale fast gleichkommen. Hier wird uns aber gezeigt, in welcher Weise der Originalschriftsteller die Vergleiche angewandt hat. Und nur in solcher oder annähernder Durchführung haben derartige Vergleiche einigen Wert und können über-

Digitized by Google

zeugend wirken. Bei Originalschriftstellern findet man diesem Beispiel entsprechend meistens eine behagliche Ruhe und eine gewisse Breite; denken wir doch an Platon! Im Gegensatz dazu herrscht bei den kürzenden Compilatoren wie Cicero, Seneca, Sextus eine wahre Hetzerei der Gedanken, die nur durch fades und seichtes Gerede unterbrochen wird, wenn der Schreiber seine eigenen Geisteserzeugnisse anbringt. Dies gilt von Cicero und Sextus, nicht ganz von Seneca. Denn dieser hat, wenn ich so sagen darf, soviel von der Philosophie verdaut, dass er es genauer mit seinen Vorlagen nahm als Cicero. Seneca hatte offenbar selbst Freude, wenn er schrieb. Cicero wollte ein Platon seines Volkes werden, es ist der Pfau hinter dem eine Krähe steckt; Sextus glaubt durch eine erdrückende Masse Ruhm zu erwerben. Es ist geradezu erstaunlich, welche gewaltige Masse von Material trotz der Oberflächlichkeit des Sextus in seinen Schriften zusammengetragen ist. — Clemens zieht ganz gern die griechischen Hilfsquellen heran, wo ihm die jüdische Gelehrsamkeit zu wenig bot. Bei ihm ist aber offenbar der Stoff schon durch verschiedene Hände gegangen, man spürt überall eine Überarbeitung, so dass nur der Kern der Gedanken und vereinzelt auch etwas mehr geblieben ist. Sextus hat mehr aus dem Vollen geschöpft, er kürzt gewaltig und bringt es trotzdem zu einer erdrückenden Ansammlung von Material, Seneca hat gut zusammengearbeitete Excerpte, denen er zu folgen scheint; er hat nicht ohne Erfolg sich ans Studium der Alexandriner gemacht. Ein Gutes haben diese letzteren drei: sie folgen ihren Originalen in einigermassen ehrlicher Weise, treuherzig wird wieder gebracht, was man gefunden hat. So etwas Lüderlichkeit muss man auf Rechnung der Zeit setzen. Cicero aber ist ein Chamaeleon. Er hat verarbeitet nicht als Philosoph, sondern als Schriftsteller. Damit ist er dem Forscher die Sphinx geworden, deren Rätsel schon die verschiedensten Lösungen fand. Was man alles aus Cicero machen kann, zeigen die endlos vielen Arbeiten, welche über ihn gefertigt worden sind. In den meisten ist der eine Fehler vorhanden, dass von Cicero selbst ausgegangen wird, anstatt von anderen Seiten aus auf Cicero zurück zu kommen. Mit der Untersuchung über ein einzelnes Buch der Tusculanen z. B.

Digitized by Google

ist nur dann Erfolg möglich, wenn man einen recht weiten Überblick über die ganze Entwicklung der alten Philosophie hat und zugleich den alten Cicero selbst in seiner ganzen Nichtsnutzigkeit kennt. Bei Cicero erwächst nämlich eine besondere Schwierigkeit dadurch, dass er nicht wie andere seine Originale einfach verkürzt ausschreibt, sondern dabei auch verarbeitet, je nach dem er pro aut contra schreiben will. Sextus hat ein einfaches Verfahren: er reiht an die dogmatischen Auseinandersetzungen, welche er aufzählt, seine skeptischen Zweifel an. Cicero hat vom Karneades sich etwas gemerkt, was ihm in seiner Advokatenpraxis geläufig sein konnte: er schreibt nach demselben Originale pro *et* contra! Dass er es mit der Wahrheit niemals genau nahm, ist ihm als römischen Advokaten vielleicht zu verzeihen, als Philosoph hat er uns aber endlose Mühe damit geschaffen. Bevor wir an eine kritische Analyse der ciceronianischen Schriften gehen, ist es unbedingt nötig, ein Bild von Ciceros Schreibverfahren zu entwerfen, seine Absichten, seine Zuverlässigkeit zu prüfen, um ihm mit einigermassen gleichen Waffen gegenüber zu stehen. Ich will aber zu seinem Schutze nochmals bemerken, das ich der Ansicht bin, dass gerade diejenigen Schriften für uns verloren gegangen sind, welche uns einen klareren Blick über den Stand der Philosophie gewähren konnten. Darauf lässt sich aber schwer Rücksicht nehmen. Man muss rechnen mit dem, was vorliegt, und wenn das Urteil über Cicero weniger günstig wird, so können wir uns damit trösten, dass es vielleicht selbst dann nicht besser geworden wäre, wenn wir alle Schriften Ciceros erhalten hätten. Der Charakter des Menschen offenbart sich in allen Stücken gleichmässig.

Digitized by Google

„Et hercule sunt res difficiles ad explicandum et ὁμοειδεῖς, nec tam possunt ἀνθηρογραφεῖσθαι quam videbantur, et quod caput est, mihi quaevis satis iusta causa cessandi est.“
Cic. ad. Attic. II 6, 1

IV.

Cicero, ein vornehmer Dilettant.

Als uns einst auf der Schule der Lehrer erzählte, — vielleicht um uns die recht trockene Cicerostunde etwas zu erheitern — dass der grosse Cicero auf seinem Landgute Tusculum eine Akademie und ein Lykeion besass, da ward es mein sehnlichster Wunsch, auch eine Akademie zu besitzen, so wenig klar mir das Ziel meines Wunsches immerhin war. Ein Lykeion wünschte ich weniger — denn dieses schreckliche Wort war gar zu unklar. Akademie hatte einen aussichtsvolleren Beigeschmack; wenn man Cicero liest, steht man doch schon mit den Fussspitzen auf der Grenze, hinter welcher die Akademie liegt. Aber ehrlich gesagt, diese Akademie war es nicht, an welche ich dachte. Es war ein anderer Wunsch, den Ciceros Tusculum mit Akademie und Lykeion erregt hatte. In dem ganzen Unterricht lag so etwas Geheimnisvolles; froh, für die Präparation die nötigen Vocabeln zusammen zu haben, um wenigstens Sätze herausbringen zu können, lauschte man erwartungsvoll in der Stunde, welche Weisheit nun wohl dahinter sitzen würde. Dann aber wurden die guten Anmerkungen Holsteins vorgetragen, abgehört, natürlich alles recht bruchstückweise; um was sich aber dieses alles drehte, welche tiefe Weisheit hier verborgen lag, das war und blieb mir ein Rätsel. Da wünschte ich mir ein Tusculum mit einer Akademie! In einer Akademie musste einem ja alles von selbst klar werden.

Digitized by Google

Immer und immer schwebte mir der grosse Cicero vor mit seiner Akademie und seiner dunklen Weisheit.

Mit der Jugend schwindet mancher Traum. Die Akademie und das Lykeion Ciceros sind zu Lächerlichkeiten geworden. So lächerlich wie ein Kaiser Nero auf der olympischen Bühne, so lächerlich war eine Akademie und ein Lykeion im Tusculum des reichen Advokaten Cicero. Nero hat wohl weniger die Zither misshandelt als Cicero die Philosophie. Es ist doch nicht mehr als eine Narretei, wenn ein Advokat sich besondere Gebäude aufführen lässt, um seine philosophischen Gedanken zu hegen! Oder thun wir Cicero Unrecht und entspringen Akademie und Lykeion auch nur der Phantasie eines belletristischen Vielschreibers? Ich will offen bekennen, dass mir letzteres nicht so unwahrscheinlich ist. Es würde sich erklären lassen, dass der alte Cicero nur in seiner Phantasie die Schulräume aufgeführt hat. Wer dieses annimmt, der kennt die Sachlage. Da aber immer wieder der alte Advokat so ernst genommen wird, ist es nicht überflüssig, nochmals darauf hinzuweisen, welche Zeugnisse Cicero sich selbst geschrieben hat. Für den Forscher, welcher aus anderen Schriften das Gefühl für den heiligen Ernst bekommen hat, mit welchem die griechischen Philosophen des letzten vorchristlichen Jahrhunderts ihre Lehren entwickelt haben, ist es ein ernüchternder Schlag ins Gesicht, wenn man sieht, mit welcher Frivolität ein römischer Advokat sein Spiel trieb mit ernsten Dingen, für welche ganze Männer ihre geistige Begabung eingesetzt hatten. Nur einseitige Bildung, wie bei dem heiligen Augustinus kann es möglich machen, in Cicero einen Geistesheroen zu verehren. Die alten Römer selbst waren nüchterner. Für sie galt Cicero nicht mehr als einer der verschiedenen Messiasse, die das jüdische Rom beglücken wollten. Man verfuhr in Rom selbst nur noch etwas gnädiger; erst persönlicher Rachsucht fiel die lose Zunge des Advokaten zum Opfer, nachdem sie in der Verbannung das Stillsein nicht gelernt hatte. Die Zeugnisse aus dem Altertum, welche Cicero ausgestellt werden, lauten nicht besonders[1]. Am ungünstigsten

[1] Einen interessanten Einblick in das Leben der vornehmen

Digitized by Google

sind die, welche er sich selbst geschrieben hat. Der trockene Plutarch hebt nur sanft die Eitelkeit des Römers hervor: Demosth. Cic. 1, 2: „Κικέρων δὲ καὶ πολυμαθὴς καὶ ποικίλος τῇ περὶ τοὺς λόγους σπουδῇ γενόμενος, συντάξεις μὲν ἰδίας φιλοσόφους ἀπολέλοιπεν οὐκ ὀλίγας εἰς τὸν Ἀκαδημαικὸν τρόπον, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν πρὸς τὰς δίκας καὶ τοὺς ἀγῶνας γραφομένων λόγων δῆλός ἐστιν ἐμπειρίαν τινὰ γραμμάτων παρεπιδείκνυσθαι βουλόμενος.' Plutarch hätte wohl schärfer geurteilt, wenn er gewusst hätte, dass so schöne Reden des grossen Advokaten wie die pro Milone nur im Versteck hinter dem Büchertisch gehalten worden sind. Und dieses Schicksal haben wohl noch manche anderen Reden geteilt, die man bisher als wirklich gehaltene Gerichtsreden ansah. Was sollen wir aber zu dem Philosophen sagen, der in seinen Büchern voller Weisheit zu sein scheint und mit gewaltigen Studien protzt, uns jedoch heimlich Briefe schreibt, in denen er seine Unwissenheit offen bekennt? Ein Philosoph ist das nicht! Dies ist ein Peter in der Fremde, der wirklich einmal anderswo die Glocken hatte läuten hören und nun im Dorfe ausplaudern kann. Und zu plaudern hat er gewusst. Und man hat ihm geglaubt, hundert, tausend und nochmals fast tausend Jahre lang; denn sobald jemand wagt, gegen den heiligen Cicero, der ein Stück Augustinus mitbekommen hat, ein Wort zu sagen, so erheben sich hundert und nochmals hundert Weise, denen Cicero das tägliche Brot giebt, und schütteln die Häupter über den, der es wagt, an so alter Überlieferung zu rütteln. Da war schon mehr als einer, dem es graute, in ein Wespennest zu stechen, und so blieb der heilige Cicero in seiner Würde.

Man hat immer noch zu wenig beachtet, wie der römische Advokat sich bei seinen Freunden, besonders bei Atticus, wegen seiner auffälligen Weisheit geradezu entschuldigt ad. Attic. XII 52, 3: „de lingua latino securi es animi. Dices, qui talia conscribis? Ἀπόγραφα sunt; minore labore fiunt;

Welt des damaligen Roms gewährt uns Rudolf Westphal „Catulls Gedichte in ihrem geschichtlichen Zusammenhange übersetzt und erläutert." Hier fallen recht pikante Streiflichter auf unsere „Philosophen".

Digitized by Google

verba tantum affero, quibus abundo." Der Inhalt dieser Worte ist sehr schwerwiegend, denn er zeichnet klar und deutlich Ciceros Verfahren. Der Anfang derselben setzt voraus, dass Atticus auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht hat, welche die Sprache einer Übertragung der Philosophie aus dem Griechischen ins Lateinische bereiten würde. Deshalb heisst Cicero ihn unbesorgt sein. Näher liege die Frage, ob der Inhalt nicht Schwierigkeiten bereite, und ob Cicero im Stande sei, darüber hinwegzukommen. Doch auch deshalb kann Atticus beruhigt sein. Abschriften liegen vor, welche Cicero wenig Mühe bereiten. Welcher Art nun diese ἀπόγραφα gewesen sind, ist eine höchst wichtige Frage, die allerdings ihre Anwort nicht gefunden hat. Denn sicheres Beweismaterial hierüber liegt nicht vor, und aus Ciceros Schriften selbst lassen sich nur unsichere Rückschlüsse thun. Wohl aber lässt sich aus der Verbindung der folgenden Worte: „verba tantum affero, quibus abundo," mit der thatsächlichen Schreibweise Ciceros darauf schliessen, dass Cicero nicht vollständige Abschriften der griechischen Philosophen vor sich hatte, sondern Ausschriften, Excerpte[1]. Diese wurden ihm durch andere geliefert, daher „minore labore fiunt". Dies ist, soweit ich weiss, auch allgemein angenommen, aber wie mir wenigstens scheint, bei der kritischen Behandlung der ciceronianischen Schriften nicht hinreichend berücksichtigt worden.

In welcher Weise nun solche Excerpte ausgearbeitet waren, lässt sich aus der stückhaften Schreibweise Ciceros teilweise wenigstens noch erkennen. Ich werde am Schlusse dieser Abhandlung an den Academica zeigen, wie sich die einzelnen Kapitel ganz deutlich abheben und wir jedesmal die „verba" Ciceros als solche erkennen. Dasselbe lässt sich bei den Tusculanen, in den Büchern de officiis und besonders in den rhetorischen Schriften mit leichter Mühe nachweisen. Denn in diesen Schriften ist durchweg eine grössere Ordnung bewahrt. Sie scheinen besser als andere disponiert zu sein und der Auf-

[1] Ausdrücklich bezeugt dies Cicero selbst ad Attic. XVI 11, 4: „Ego autem et eius (Posidonii) librum arcessivi et ad Athenodorum Calvum scripsi, ut ad me τὰ κεφάλαια mitteret, quae exspecto."

Digitized by Google

bau der einzelnen Teile ist durchsichtig. Sehen wir uns aber irgend ein einzelnes Kapitel an, so fühlen wir ganz zweifellos sofort die Kürzung der Vorlage desselben heraus. Eine wirklich ausreichende Abhandlung über einen Gegenstand, eine vollständige Durchführung findet sich bei Cicero fast überhaupt nicht. Alles ist Extrakt und dazu ein flüchtiger Extrakt. Von der, bei einem Philosophen vorauszusetzenden, klaren Ruhe ist bei dem römischen Advokaten kaum etwas zu finden. — Gerade der Umstand nun, dass wir bei Cicero eine kapitelweise Ordnung finden, bringt uns zu der Annahme, dass auch seine Excerpte kapitelweise gefertigt wurden. Dies ist dass natürlichste und wäre anzunehmen gewesen, auch ohne dass wir im Cicero selbst nach gekürzten Kapiteln suchen. Trotzdem finde ich bei manchen Forschern immer wieder das Streben, eine einheitliche fortlaufende Darstellung Ciceros nachzuweisen, alles so aufzufassen, als ob Cicero selbst die Dinge systematisch durchdacht hätte. Diesen Eindruck habe ich nicht gewinnen können, seitdem ich von Seneca, Sextus und Clemens auf Cicero zurückgekommen bin. Von dem hohen sittlichen Ernst eines griechischen Philosophen ist bei Cicero, dem plaudernden Advokaten, keine Spur zu finden. Seine ganze philosophische Schreiberei war nicht viel anders als eine belletristische Unterhaltung, welche in erster Linie der Eitelkeit ihres Urhebers diente. Eine solche Anschauung erschwert dem kritischen Forscher in Ciceros Schriften sehr das Quellenstudium, sie wird aber berechtigt erscheinen, wenn man Ciceros eigne Urteile verfolgt, die er vertraulich seinem Freunde Atticus mitgeteilt hat. Ich will zunächst den Ausdruck belletristisch rechtfertigen. Cicero schreibt ad Attic. II 4, 1: „Fecisti mihi pergratum, quod Serapionis librum ad me misisti, *ex quo quidem ego — quod inter nos liceat dicere — millesimam partem vix intellego.* Pro eo tibi praesentem pecuniam solvi imperavi, ne tu expensum muneribus ferres.“ Ein merkwürdig Gemisch von Höflichkeit und Ungeschliffenheit! Auf gut deutsch: Sehr lieb von Dir, mein Freund, dass Du mir das Buch geschickt hast, aber unter uns gesagt, ich verstehe nichts davon. Das Geld dafür will ich Dir aber prompt schicken! — Nun weiter § 3: „de geographia dabo operam, ut tibi satisfaciam; sed

Digitized by Google

nihil certi polliceor. Magnum opus est, sed tamen, ut iubes, curabo, ut huius peregrinationis aliquod tibi opus exstet." — Cicero will es also, da ihm das übersandte Buch nicht gefällt, mit der Geographie versuchen. Aber auch dieser Versuch führt zu keinem Ende. Etwas Grosses sollte es werden, doch der Eratosthenes bietet allzu viele Schwierigkeiten. Augenblicklich wird dem Advokaten das Schriftstellern gar verleidet. Er schreibt an Atticus II 6, 1: „A scribendo prorsus abhorret animus. Etenim γεωγραφικά, quae constitueram, magnum opus est: ita valde Eratosthenes, quem mihi proposueram, a Serapione et ab Hipparcho reprehenditur; quid censes, si Tyrannio accesserit? Et hercule sunt res difficiles ad explicandum et ὁμοειδεῖς, nec tam possunt ἀνθηρογραφεῖσθαι, quam videbantur, et, quod caput est, mihi quaevis satis iusta causa cessandi est." Zu einförmig ist die Geographie, das Blumenreiche hat Cicero lieber, dies macht mehr aus! Wer ist aber Serapio, wer Hipparchus, wer Tyrannio? — Es ist ein etwas wegwerfender Ton, in welchem Cicero schreibt: Ich hatte an Eratosthenes gedacht, aber Serapion und Hipparchus beklagen sich darüber; was meinst Du, wenn Tyrannio daran ginge? So schreibt man doch nur von Sklaven oder Kreaturen, d. h. ganz abhängigen Männern. Waren vielleicht Serapion, Hipparchus und Tyrannio die Verfasser der ἀπόγραφα?

Für Cicero ist das ἀνθηρογραφεῖσθαι höchst bezeichnend. Nüchterne Wissenschaft behagte ihm weniger, der römische Vielschreiber war darin eitel, — blumenreich sollten seine Schriften sein, viel Gelehrsamkeit und viele Namen! Dadurch verleiht man seinen Werken den Schein der Grossartigkeit. — Jämmerlich aber stürzt diese scheinbare Grossartigkeit zusammen, wenn wir die intimen Bekenntnisse des Römers weiter verfolgen. Auf der Bühne redet der grosse Cicero also: Acad. II 6: „Gloriam vero non modo non minui, sed etiam augeri arbitramur eorum, quorum ad popularis inlustrisque laudes has etiam minus notas minusque pervulgatas adiungimus. 7. Sunt etiam qui negent in his, qui in nostris libris disputant, fuisse earum rerum, de quibus disputatur, scientiam: qui mihi videntur non solum vivis, sed etiam mortuis invi-

Digitized by Google

dere.“ Hinter den Kulissen aber urteilt derselbe Schriftsteller über die Leute, deren Ruhm und Wissen er verherrlichen zu wollen angiebt, also: ad Attic. XIII 19, 4: „Ita confeci quinque libros περὶ τελῶν, ut Epicurea L. Torquato, Stoica M. Catoni, περιπατητικὰ M. Pisoni darem. Ἀζηλοτύπητον id fore putaram, quod omnes illi decesserant. 5. Haec Academica, ut scis, cum Catulo, Lucullo, Hortensio contuleram. Sane in personas non cadebant, erant enim λογικώτερα, quam ut illi de iis somniasse unquam viderentur“. Auf der Bühne das Grossthun, hinter dem Vorhang das Lachen über die eigne Schwäche! So macht es ein eitler Comödiant, kein Philosoph!

Als gegeben betrachte ich es, dass Cicero selbst von dem Original der Academica, an welches er in seinem Urteil doch zugleich mit denkt, nicht viel mehr verstanden hat, als er bei den anderen voraussetzt. Über sich selbst hat er bei anderer Gelegenheit das offene Geständnis gemacht (s. o. S. 88), dass er nicht den tausendsten Teil verstände — für das Original der Academica wollen wir dann den 999 sten Teil annehmen.

Noch weiter vermögen wir hinter die Kulissen zu schauen. Cicero selbst giebt uns in seinen Briefen einen Einblick in das maschinenartige Getriebe seiner philosophischen Werkstätte. Nicht genug, dass er mit den ἀπόγραφα arbeitete, die er zu einer einheitlichen Darstellung zu verweben suchte, er ging sogar soweit, die Einleitungen oder Vorreden zu denselben fertig auf Lager zu halten. Wir erkennen darin ein fabrikmässiges Verfahren, das mit edlen Geistesprodukten geradezu Spielerei treibt. Der Zufall einer Verwechslung hat uns diesen Einblick verschafft. Cicero schreibt ad Attic. XVI 6, 4: „Nunc neglegentiam meam cognosce. De gloria librum ad te misi: at in eo prooemium id est, quod in Academico tertio. Id evenit ob eam rem, quod habeo volumen prooemiorum. Ex eo eligere soleo, *cum aliquod* σύγγραμμα *institui*. Itaque iam in Tusculano, qui non meminissem me abusum isto prooemio, conieci id in eum librum, quem tibi misi. Cum autem in navi legerem Academicos, agnovi erratum meum. Itaque statim novum prooemium exaravi; tibi misi. Tu illud desecabis, hoc agglutinabis“. — Dass dieses Verfahren Ciceros, obwohl es

Digitized by Google

bekannt genug ist, so wenig berücksichtigt wird, hat seine Ursachen. Es ist nämlich immerhin wunderbar, mit welcher Gewandtheit er es verstanden hat, seinen Schriften das Gepräge der Einheitlichkeit zu geben. Dieses hat manchen irre geführt und zu gewagten Schlüssen verleitet. Es ist jedoch nach dem vorliegenden Material nur in sehr bedingtem Umfange von den Prooemien oder den verbis Ciceros aus ein Schluss auf den sachlichen Inhalt zu ziehen, der in Excerpten vorlag! — Der diesmal wohl nicht ganz blinde Zufall hat es nun allerdings so gewollt, dass wir gerade das wenigste von den Prooemien erhalten haben, welche für unsere Frage wichtig gewesen sein würden. Nur einmal berührt der Römer in seinen erhaltenen Schriften die Heilslehre in ihrer Eigenheit. Aber schwach und verwischt sind die Spuren des Protreptikos, welche von dem Original bei Cicero, wie er uns heute vorliegt, zurückgeblieben sind.

Im Anschluss an das bisher beobachtete Verfahren Ciceros könnte man die Frage aufwerfen, ob Cicero selbst das Volumen prooemiorum verfasst habe. Nach der Art zu arbeiten, welche ich bei ihm beobachtet habe, scheint es sehr fraglich. Im Gegentheil ist es höchst wahrscheinlich, dass irgend ein griechischer Unterthan auch diese Arbeiten zu besorgen hatte, so wie wir es für die ἀπόγραφα anzunehmen haben. Wenn bei den Griechen der Philosoph seinen Protreptikos voraus zu schicken pflegte, so liegt es gewiss nahe, dass Cicero auch aus solchen seine Extrakte machen liess; diese bildeten dann wohl das Volumen prooemiorum.

Wem solche Annahmen befremdlich sind, der soll auch darauf hingewiesen werden, dass die Bequemlichkeit des grossen römischen Advokaten noch etwas weiter ging. Er pflegte nicht nur seine Geisteskräfte nach Möglichkeit zu schonen, sondern selbst die Hände. Sogar der beste Freund Atticus erhielt nicht immer Briefe, die Cicero eigenhändig schrieb. Ad Attic. XVI 15, 1: Noli putare prigritia me facere, quod non mea manu scribam; sed mehercule pigritia. Nihil enim habeo aliud, quod dicam; et tamen in tuis quoque epistolis Alexim videor agnoscere". Gleiches mit gleichem! Brauchst Du Deinen Sclaven, so gebrauche ich den meinen.

Digitized by Google

Der edle Römer, welcher einen Luxus treiben konnte, den wir heute kaum noch ahnen können, schrieb selbst wenig. Wir müssen annehmen, dass die meisten der Schriften Ciceros Diktate sind, wie selbst der grösste Teil der Briefe. Sogar während des Mahles diktierte er seinem Tiro und fügte mit eigner Hand hinzu, was er diesem nicht anvertraute. Ad. Quint. fr. III 6, 19: „Cum scripsissem haec infima, quae sunt mea manu, venit ad nos Cicero tuus ad coenam, cum Pomponia foris coenaret: . . . . Hoc inter coenam Tironi dictavi, ne mirere alia manu esse." — War nun Cicero in dieser Hinsicht zu bequem, wie wohl noch mehrere seiner Zeitgenossen, so ist er doch darum nicht so ganz unwissend gewesen. Eine nicht unbedeutende Geschicklichkeit ist seiner Darstellungsform nicht abzusprechen, und eine derartige Gewandtheit ist ohne eine, wenn auch nur oberflächliche Sachkenntnis nicht denkbar. Einzelne Dinge blieben ihm im Gedächtnisse haften und wurden nicht ungeschickt angebracht. Z. B. schreibt Cicero epist. ad fam. IV 4 in offenbarer Anlehnung an seine Beschäftigung mit der Philosophie § 15: „Et ego ipse, quem tu per iocum — sic enim accipio — divitias orationis habere dicis, me non esse verborum admodum inopem agnosco: εἰρωνεύεσθαι enim non necesse est: sed tamen idem — nec hoc εἰρωνευόμενος — facile cedo tuorum scriptorum subtilitati et elegantiae." Vergl. Acad. II 15: „Ita cum aliud diceret atque sentiret (sc. Socrates), libenter uti solitus est ea dissimulatione, quam Graeci εἰρωνείαν vocant." In demselben Briefe spielt Cicero nicht ungeschickt auf den Vorwurf an, welcher der skeptischen Akademie gemacht wurde, dass sie mit ihrer ἐποχή zur Unthätigkeit führe, dass nach ihr kein wirkliches Leben, kein Staat u. s. w. möglich sei. § 4: (Cicero will dem Caesar keinen Dank sagen). „Nam statuerum, non mehercule inertia sed desiderio pristinae dignitatis, in perpetuum tacere. Fregit hoc meum consilium et Caesaris magnitudo animi et senatus officium. Itaque pluribus verbis egi Caesari gratias; meque metuo, ne etiam in ceteris rebus honesto otio privarim, quod erat unum solacium in malis. Sed tamen, quoniam effugi eius offensionem, qui fortasse arbitraretur me hanc rem publicam non putare, si perpetuo ta-

Digitized by Google

cerem: modice hoc faciam aut etiam intra modum, ut et illius voluntati et meis studiis serviam. Nam etsi a prima aetate me omnis ars et doctrina liberalis et maxime philosophia delectavit, tamen hoc studium cotidie ingravescit etc."

Gerade der Umstand, dass Cicero mit solcher Gewandtheit den Stoff zu behandeln wusste, macht die Quellenforschung um so schwieriger, weil zu ihr eine Eigenschaft kommt, die man keineswegs lobenswert nennen kann. Dies ist eine weitgehende Ungenauigkeit, die wiederholt in Unwahrheit ausartet. Ciceros Angaben sind im höchsten Grade unzuverlässig.

Äusserst bezeichnend ist hierfür das Verhalten Ciceros dem C. Trebatius gegenüber, welchem er seine Topica gewidmet hat. Wenn man den Nebel durchdringt, mit welchem Jahrhunderte Ciceros Schriften umhüllt haben, und die Sachlage betrachtet, so muss man sagen, dass einerseits Trebatius nach der Art und Weise zu urteilen, wie er von Cicero behandelt wird, nicht allzu viel Verständnis für Philosophie gehabt haben wird, andrerseits aber Cicero recht derb zu schwindeln wusste. Und doch ist ihm Unrecht geschehen, wenn behauptet wurde, dass Cicero gesagt habe, dass er seine Schrift direkt an Aristoteles anlehne. Schlau wollte der Advokat sein: er sagt allerdings, dass er aristotelische Topica vorbringen wolle, dabei klingt aber aristotelisch stark an peripatetisch an, er schwächt auch zugleich die Vermutung, dass wir die Topica des Aristoteles selbst vor uns hätten, mit der Bemerkung ab, dass er nach Aristoteles aus dem Gedächtnisse und nun auch gar noch während einer Seefahrt schreibe! Hier giebt sich in seiner Natürlichkeit der geriebene Advokat. Cicero lügt nicht unmittelbar; er umgeht aber einen solchen Vorwurf in so listiger und gerissener Art, dass man vom Standpunkt der Wahrheit sein Verfahren für schlimmer als eine offenbare Lüge halten muss. Überall legt er die Annahme nahe, dass wir es hier mit Aristoteles selbst zu thun hätten; nirgends jedoch wird es geradezu ausgesprochen. Cicero schreibt an Trebatius epist. fam. VII 19: „Itaque, ut primum Velia navigare coepi, institui Topica Aristotelea conscribere, ab ipsa urbe commonitus amantissima tui. Eum librum

Digitized by Google

tibi misi Rhegio, scriptum quam planissime res illa scribi potuit. Sin tibi quaedam videbuntur obscuriora, cogitare debebis nullam artem litteris sine interprete et sine aliqua exercitatione percipi posse etc." Aus der Einleitung zu den Topica lasse ich nur die Hauptsachen folgen, die bezeichnend sind sowohl für die Einfalt des Trebatius (im Sinne Ciceros!) wie für die Wendungen des Schriftstellers. § 1 „Maiores nos res scribere ingressos, C. Trebati, et iis libris, quos brevi tempore satis multos edidimus, digniores e cursu ipso revocavit voluntas tua. Cum enim mecum in Tusculano esses et in bibliotheca separatim uterque nostrum ad suum studium libellos, quos vellet, evolveret, incidisti in Aristotelis Topica quaedam, quae sunt ab illo pluribus libris explicata. Qua inscriptione commotus continuo a me librorum eorum sententiam requisisti; § 2. . . . . Cum autem ego te non tam uitandi laboris mei causa, quam quia tua id interesse arbitrarer, vel ut eos per te ipse legeres vel ut totam rationem a doctissimo quodam rhetore acciperes, hortatus essem, utrumque, ut ex te audiebam, es expertus. § 3. Sed a libris te obscuritas reiecit. Rhetor autem ille magnus haec, ut opinor, Aristotelia se ignorare respondit. Quod quidem minime sum admiratus eum philosophum rhetori non esse cognitum, qui ab ipsis philosophis praeter admodum paucos ignoraretur. . . . § 5. ut autem a te discessi, in Graeciam proficiscens, cum opera mea nec res publica nec amici uterentur *nec honeste inter arma versari possem, ne si tuto quidem id mihi liceret,* ut veni Veliam tuaque et tuos vidi, admonitus huius aeris alieni nolui deesse ne tacitae quidem flagitationi tuae. *Itaque haec, cum mecum libros non haberem, memoria repetita in ipsa navigatione conscripsi tibique ex itinere misi,* ut mea diligentia mandatorum tuorum te quoque, etsi admonitore non eges, ad memoriam nostrarum rerum excitarem. *Sed iam tempus est ad id, quod instituimus, accedere.*" Zweierlei lässt sich aus dieser Einleitung erkennen, nämlich eine gewisse Missachtung gegen Trebatius und ein Wenden und Drehen Ciceros, der sich den Schein giebt, als ob er aus Aristoteles selbst seine Weisheit geholt hätte. Dass er Antiochus folgte, hat schon Wallies in seiner Hallenser Dissertation über die Topica nachzuweisen gesucht.

Digitized by Google

Dieses Beispiel möge hier genügen; in der Besprechung der einzelnen Schriften Ciceros werden wir noch hinreichend Gelegenheit finden, den alten Cicero auf Unwahrheiten zu ertappen. Wer ihn gelesen hat, dem ist dieses wie die anderen Schwächen des eitlen Menschen hinreichend bekannt. Es sollte hier nur deshalb noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen werden, weil man diese Schattenseiten des Mannes für die Quellenuntersuchungen nicht so unbeachtet lassen darf, wie es zum Theil geschehen ist.

Fassen wir nach der bisherigen Betrachtung unser Urteil kurz zusammen, so müssen wir seine ganze philosophische Schriftstellerei für eine Spielerei halten, der jeder ernste Hintergrund fehlt. Sie diente der Eitelkeit des Advokaten, der nicht gross genug werden konnte. Den meisten Schriften fehlt auch aus diesem Grunde jeder sittliche Ernst, welcher nur aus der Überzeugungstreue eines ehrlichen Mannes entspringt. Man muss sich aber vor allen Dingen hüten, dieses Fehlen des sittlichen Ernstes von Cicero aus auf die Philosophen in Athen zu übertragen. Das Bild, welches wir durch Cicero erhalten, ist ein trügerisches. Er ist verzerrt durch das lückenhafte, auszugsweise Zusammenschreiben des Mannes, der alles eher war als ein Philosoph.

Digitized by Google

„Τοῦτον οὖν ἔχει τὸν λόγον ὁ θεὸς ἐν κόσμῳ, συνέχων τὴν τῶν ὅλων ἁρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν."
Antiochus περὶ κόσμου VI 21.

V.

Cicero und Antiochus.

Streng genommen verfalle ich mit einer Betrachtung der Stellung, welche Cicero zu Antiochus einnahm, in einen neuen Fehler[1], welchen pedantische Kritiker zu rügen pflegen, indem ich dieselbe einer eingehenderen Besprechung der ciceronianischen Schriften vorausgehen lasse. Jedoch wird man meine Rechtfertigung kören können. So wenig es nämlich möglich ist, über eine einzelne Schrift eines Redners ein vollständiges klares Urteil zu fällen, ohne zugleich dessen ganze geschichtliche Stellung und seine übrigen Schriften zu berücksichtigen, so unangebracht ist es, über eine einzelne Schrift Ciceros Untersuchungen anzustellen, ohne den ganzen Umfang seiner Schriftstellerei und seine Stellung zu seinen Landsleuten wie zu den attischen Lehrern im Auge zu behalten. Gerade der allgemeine Überblick unterstützt wesentlich die im Einzelnen sich verlierende Forschung und macht es möglich, die im Kleinen sich ergebenden Resultate nach der im Ganzen gegebenen Richtschnur einzuordnen und einander einzufügen. Eine solche Richtschnur ist gegeben durch die in den vorhergehenden Abschnitten angestellten Betrachtungen über die Entwicklung der Heilslehre und den Kampf des Dogmas oder das Erstehen des Dogmas gegenüber der Skepsis. Mit beiden fällt das Ende der alten philosophischen Schulen zusammen.

[1] Dass dazu auch äussere Gründe mich zwingen, habe ich bereits S. 73 erwähnt.

Digitized by Google

Diese, aus der äusseren Entwicklungsgeschichte der Philosophie gewonnene Anschauung wird im Verfolg der inneren Geschichte der einzelnen Lehren Schritt für Schritt ihre Bestätigung finden, soweit wir sie noch nicht in der Darstellung der Spuren der Heilslehre gefunden haben. Wir haben den Rahmen, in welchem das Bild zu ergänzen ist!

Es fragt sich nun, in welcher Stellung sich Cicero diesen gegebenen Thatsachen gegenüber befindet, welche Richtung sich in seinen philosophischen Schriften kundgiebt. Selbstverständlich lässt sich hierüber nur bezüglich der erhaltenen Schriften Ciceros urteilen; denn wie schon berührt war, es spricht die Entwicklung der Geschichte und besonders der römischen Kirche dafür, dass aus Cicero die Spuren der Heilslehre nach Möglichkeit verwischt worden sind, dass ganze Bücher zum Opfer fallen mussten. Insofern wird möglicherweise das Urteil, welches sich nur auf die erhaltenen Schriften erstrecken kann, etwas anders ausfallen, als es sein würde, wenn wir Cicero volle Gerechtigkeit widerfahren lassen könnten. Nichts desto weniger halte ich es für lohnend, auch so in beschränktem Umfange die Stellung von allgemeinerem und umfassendem Gesichtspunkte aus zu beleuchten, welche Cicero zu der griechischen Philosophie und insbesondere zu seinem Lehrer Antiochus eingenommen hat. Hervorgehoben sei aber nochmals, dass der Römer ohne Anhänglichkeit und ohne Verständnis mit den Lehren der Griechen seiner Eitelkeit fröhnt und mit den lebenswarmen Gedanken eine herzlos kalte Spielerei treibt.

Fragen wir zuerst, in welchem Umfange Cicero die Philosophie behandelt, so ist die Antwort leicht zu geben: Er behandelt alles, von den ältesten Zeiten bis zu seiner Zeit, von Pythagoras und Heraklitus bis Posidonius und Antiochus. Er hatte, wie bekannt, die Absicht, seine Landsleute in die Philosophie einzuführen und glaubte vielleicht, dies durch einen Überblick über ihre ganze Ausdehnung am besten zu thun. Es wird nun wohl gestattet sein, zu fragen, auf welche Weise der römische Advokat überhaupt dazu kam, an einen Überblick, oder wenn man mit diesem Ausdruck zu viel zu sagen meint, an eine Darstellung der Philosophie zu denken.

Digitized by Google

Dass die Anregung dazu in Griechenland empfangen ward, wird wohl kaum jemandem zweifelhaft sein. Es wäre doch eine zu kühne Annahme, dass in Rom in der damaligen Zeit der Gedanke geboren wäre, die ganze Philosophie von Pythagoras ab in den Gesichtskreis zu ziehen, um so undenkbarer, da ganz zweifellos selbst ein Cicero von mehr als $^3/_4$ der bei ihm angezogenen Philosophen so gut wie nichts verstanden hat. Selbst einen Polemon kennt er nur durch Antiochus. — Wenn nun Cicero aus sich selbst nicht auf diesen Gedanken kommen konnte, so müssen wir nach dem Griechen forschen, von welchem er ihn entlehnen konnte. Er ist unschwer zu finden. Von Posidonius wissen wir zwar, dass er sich Platon näherte; ob er aber zu der gesamten Überlieferung philosophischer Weisheit eine feste Stellung nahm, ist nicht bezeugt. Bei Cicero aber finden wir ein planmässiges Verfolgen sämtlicher philosophischer Richtungen. Und zwar geschieht dies Verfolgen von einem festen Punkte aus, nämlich von Platon. Alles, was vorsokratisch ist, wird wie das meiste, was nach Platon geschaffen wurde, in Beziehung zur platonischen Lehre gebracht, sei es auch nur im losesten Zusammenhange. Und doch widerspricht diesem Cicero mitunter ausdrücklich, indem er sich als skeptischen Akademiker oder als einen „purissimus Stoicus" aufspielt. Dies ist aber nur Schein. Denn gerade dadurch, dass er einen particularistischen Standpunkt einzunehmen angiebt, tritt er, wenn auch negativ, in Beziehung zum Platonismus. Seine ganze Philosophie, vorwärts und rückwärts, dreht sich um Platon. — In manchen Geschichtsdarstellungen finden wir Cicero als akademischen Skeptiker aufgeführt. Aber was finden wir bei Cicero von wirklicher Skepsis? Nur die Advokatenkunst „in utramque partem". In den Academica macht er, wie noch gezeigt werden soll, aus Negiertem Positives, umgekehrt setzt er den dogmatischen Lehren das skeptisch-akademische „verisimile est" vor. Eine eigentlich skeptische Lehre findet sich aber nicht bei ihm, auch nicht in den Academica, es sei denn, dass man annimmt, Cicero habe ausgelassen, wo er in Wirklichkeit nichts fand. Die skeptische Beize hat Cicero nicht anzuwenden gewusst. Überwiegend sind seine Darstellungen positiv-dogmatisch. Be-

Digitized by Google

achtenswerth ist hier der Standpunkt, dass er den Epikureismus wie den Stoicismus und Peripatismus als etwas Ganzes behandelt und die inneren Unterschiede in den Schulen möglichst verwischt. Selbst wenn er einzelne Autoren angiebt, will er doch die Lehren nur als allgemeine Schulrichtungen gelten lassen. Dadurch hat er für die Folgezeit eine nicht unbeträchtliche Verwirrung geschaffen. Es bleibt aber stets das alte Wort wahr: wie viele Köpfe, so viele Sinne. Wer daran zweifelt, dass nicht jeder Epikureer oder Stoiker am liebsten seine eigene Schule gegründet hätte, der vermag über die Entwicklung der Schulen freilich keinen klaren Blick zu erlangen.

Für Cicero wird das vorliegende Material so erdrückend gewesen sein, dass er zu dieser Verschmelzung sich gezwungen sah. Ähnlich macht es auch Sextus Empiricus. Woher hatte aber Cicero überhaupt den Gedanken und den Überblick über dieses Material? Unverkennbar steht er darin unter dem Einflusse des Mannes, welcher den grossen Umschwung herbeiführte, welcher den einzelnen Schulen ein Ende machte und seine Schule als Vermächtnis Platons allein gelten lassen wollte. Dass man hierüber auch in Rom unterrichtet wurde, beweist schon die nachher fast völlig verschollene Schule der Sextier, deren Saat in der Zeit des alternden Ciceros oder etwas später gelegt sein muss. Es ist zu natürlich, dass einige Jahrzehnte früher Cicero in seiner Art die Römer mit der Philosophie bekannt machen wollte, auch wenn er nicht seiner persönlichen Eitelkeit hätte fröhnen wollen. Eine höchst bemerkenswerte Thatsache ist aber, dass Cicero seine Darstellungen aus der Philosophie in der überwiegenden Mehrzahl auf die Vergangenheit beschränkt, wenn er auch Posidonius und Antiochus selbst als Bürgen nennt. In den erhaltenen Schriften Ciceros finden sich in erster Linie nur Darstellungen aus der Vorzeit — über den Stand der Philosophie zu seiner Zeit hat er nur wenige Einzelheiten berichtet. Besonders über die eigenen Lehren des Antiochus ist bei Cicero keineswegs so viel zu finden, wie man erwarten sollte. Wie dürftig ist die Erkenntnislehre in den Academica behandelt! Nur oberflächlich werden einzelne Punkte und zwar vorwiegend über die Sinne berührt, wie

Digitized by Google

weit aber der νοῦς diese beeinflusst, das wird nicht mehr erörtert, nur ganz flüchtig wird § 30 ein Anlauf dazu genommen. Im höchsten Grade auffällig ist es ferner, dass trotz der vielen Definitionen über das höchste Gut diejenige des Antiochus nicht gegeben wird. Auch die Definition Platons ist mit deutlichen Worten nicht angegeben. Es wird nur (besonders de legibus) verschiedentlich darauf Bezug genommen. Wir sind deshalb zu der Frage berechtigt: Warum hat Cicero weder die Definition Platons noch die des Antiochus überliefert? In den Büchern de finibus wäre doch hinreichend Gelegenheit dazu gewesen! Die Gründe jedoch, weshalb Cicero gerade Platon und Antiochus übergeht, sind gegeben durch den beschränkten Standpunkt, welchen Cicero mit seinen Darstellungen einnimmt. Und dies geschah in bewusster Absicht. Cicero wollte offenbar nur Darstellungen aus der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie bis zu seiner Zeit, d. h. mit Ausschluss der neuen Lehre, geben. Da diese von Antiochus als platonisch bezeichnet wurde, so erklärt es sich, weshalb zugleich mit Antiochus auch Platon übergangen ist. Wenn Cicero dabei nicht immer consequent geblieben ist, so müssen wir annehmen, dass er durch das ihm vorliegende Material verführt worden ist. In den Darstellungen der älteren Lehren ist ja Cicero, wie bekannt ist, öfter dem Antiochus gefolgt. Bei diesen Gelegenheiten sind wiederholt Ansichten des Antiochus wiedergegeben. Dieselben erstrecken sich aber meist auf die Lehren seiner Vorgänger, es sind Urteile über fremde Lehren, die eigne Lehre lässt sich nicht immer daraus ableiten. Auch die im V. Buche de fin. gegebenen Entwicklungen können nicht so ohne weiteres als antiocheisch gelten, sie geben nur den Massstab an, mit welchem Antiochus an die Schule der Peripatetiker heranging. Es wird selbst hier weder die platonische Definition noch die des Antiochus über das höchste Gut angeführt, nur peripatetische Auseinandersetzungen werden vorgebracht, wie sie Cicero nach Antiochus wiederholt mit dem Unterschied, dass der Römer sie selbständiger erscheinen lässt und mit ihnen seine in den vorhergehenden 4 Büchern gelieferten Auseinandersetzungen abschliesst, während sie im Original nur ein vermittelndes Glied gewesen sein können,

Digitized by Google

welches zur eigenen Lehre des Antiochus führte. Hätte Cicero diese wiedergeben wollen, so hätte er auch die Definition des Antiochus über das höchste Gut geben müssen. Diese mit der im V. Buche de fin. erwähnten peripatetischen gleich zu setzen, ist ein Irrtum, zu welchem man bis jetzt meistens durch Ciceros unzuverlässige Schreiberei gekommen ist. Es ist aber aus der ganz allgemeinen Sachlage schon klar und nicht anders denkbar, dass Antiochus auch auf die Definition Platons über das höchste Gut zurückgreifen musste, wenn er allgemein die meisten Schulrichtungen als Ausflüsse des Platonismus betrachtete. Aber von der ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ist nirgends die Rede. Es fehlt, wie schon bemerkt, bei Cicero die ganze neue Lehre, welche sich an die Kritik über die älteren Philosopheme anschloss. Nur ihre Spuren finden sich dort, wo Cicero geschichtliches Material aus derselben Quelle entnahm, aus welcher nach Verarbeitung der Vergangenheit die neue Lehre ausfloss. Daran muss sich zunächst die Forschung anschliessen.

Aus dieser Betrachtung erwächst die Möglichkeit, den Standpunkt Ciceros unabhängig von seinen eigenen Angaben in bestimmten Grenzen darzulegen. Übersieht man den Umfang, in welchem aus der Geschichte der Philosophie die verschiedenartigsten Lehren vorgebracht werden, so werden wir Anfang und Ende annähernd in der Weise bestimmen, dass, natürlich mit bestimmten Ausnahmen, der Anfang mit Zenon, Polemon, Epikurus anzusetzen ist, d. h. mit dem Zeitpunkte, in welchem die Zersplitterung der platonischen Schule weiter vorschritt, das Ende mit der Zeit des Antiochus zusammenfällt. Innerhalb dieser Grenzen bewegen sich die Hauptbestandtheile der Darstellungen Ciceros und zwar in der Art, dass er von einzelnen Versuchen, wie Timaeus, abgesehen, sich vorwiegend auf die Zeit beschränkt, welche dem Antiochus kurz vorangeht. Cicero giebt nicht die Lehre dieses Philosophen wieder, sondern er will über die griechische Philosophie allgemein schreiben und giebt uns von dem, was vor Antiochus geschaffen war. Verschiedentlich nimmt er auch gegen Antiochus einen oppositionellen Standpunkt ein; er vertritt die skeptische Akademie, Philon und Karneades gegenüber dem Neuerer, er

Digitized by Google

stellt sich auf den stoischen Boden, um diese Lehren als allein berechtigt darzustellen, er kämpft selbst für Epikur. Es ist dies ganz unverkennbar ein Standpunkt der Reaktion. Und ein reaktionärer Standpunkt ist für Cicero höchst einfach zu erklären. Der Römer glaubte nicht an die griechischen Philosopheme, er behandelte sie als historica. Sein Verhalten hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem des Areus Didymus, welcher nur in etwas nüchternerer Weise die Lehren der Philosophen geschichtlich zusammenstellte. Sie stimmen beide in dem Punkte überein, dass sie das, was zu ihrer eigenen Zeit gelehrt wurde, weniger beachten und ihr Augenmerk auf die Vergangenheit richten. Die Zeitgenossen konnten die Philosophie der neuesten Akademie überall kennen lernen, es kam darauf an, ihnen auch das, was vorher gelehrt war, kund zu geben. Beide also, Cicero wie Areus, sind in die reaktionäre Strömung eingetreten, welche einer Wendung, wie die durch Antiochus herbeigeführte war, folgen musste, und welche andrerseits eine solche Wendung schon aus sich voraussetzt. Auch das Eintreten Ciceros in eine solche Reaktion ist leicht denkbar. Es lag dem alternden Advokaten fern, sich zum Vorfechter einer neuen Lehre, welche die alten Religionen über den Haufen warf, zu machen; dies blieb späteren (Sextier!) überlassen. Aber in einem Punkte schloss Cicero sich doch der Richtung der neuesten Zeit an: dem Zurückgehen auf die Muster älterer Zeit folgte auch er. Dieses Zurückgehen, ein gewisser Archaismus, wie er in der Geschichte stets wiederkehrt, erstreckte sich neben der Philosophie auch auf die Rhetorik, und es wäre lohnend, auch auf diesem Gebiete einmal dem Cicero in umfassender Weise auf den Zahn zu fühlen. Für die Philosophie äussert sich dieser Archaismus bei Cicero in der Nachahmung der platonischen Schreibweise, in der Nachbildung einzelner Schriften und im Übersetzen. Wem kann er darin gefolgt sein? Sicherlich keinem Stoiker, geschweige denn einem Epikureer. Die Überlieferung weist auf den Mann, welcher den Platonismus von seinem Gesichtspunkte aus neu belebte, auf Antiochus. Dass von diesem die allgemeinen Anregungen ausgingen, welche Cicero nach dieser Richtung hin beeinflussten, wird wohl kaum zu

Digitized by Google

bezweifeln sein. Cicero macht somit gewissermassen den ersten Schritt zu dem Anlauf, den später die Begründer des Neuplatonismus ausführten, welche in der Bahn der Reaktion weiter voran kamen.

Auch die Zustände der damaligen Geistesbildung in Rom werden auf die Schriftstellerei Ciceros ihren beschränkenden Einfluss geübt haben. Abgesehen von einigen schwachen Versuchen, die nach den Zeugnissen Ciceros nicht allzu bedeutend gewesen sein können, war der römische Advokat der erste, welcher in seiner Muttersprache sein Volk mit der Weisheit der Griechen bekannt machen wollte. Dass er dabei den Mund recht voll nahm, ist seinem Charakter entsprechend. Zur Verbreitung der neuen Lehre des Antiochus in Rom war aber die rechte Zeit noch nicht gekommen. Für die Einführung genügten die Lehren der früheren Philosophen, das Neue konnte man dann hören. So waren die Gesichtskreise gezogen, innerhalb deren Cicero seine philosophische Schreiberei vornehmen musste.

Nimmt nun Cicero mit seinen Schriften eine bestimmte Stellung seiner Zeit gegenüber ein, sucht er zwischen Rom und Athen eine neue Brücke herzustellen, so ist damit doch noch keineswegs gegeben, dass wir Cicero selbst als einen Philosophen betrachten können. Es ist demgemäss unrichtig, wie es bisher zu geschehen pflegte, aus Cicero ein bestimmtes philosophisches System herauslesen zu wollen oder ihn gar zum Eklektiker zu machen. Dieses entsetzliche Wort sollte man endlich nicht mehr benutzen, um über Unklarheiten hinweg zu kommen. Zeller huldigt ihm zu sehr. Es war eine zwecklose Arbeit, für Cicero ein philosophisches System schaffen zu wollen. Das aber ist nicht zu übergehen, dass Zeller das Vorhandensein eines religiösen Momentes in der ciceronianischen Philosophie herausgefühlt hat; hier ist die Fährte, welche zum Verständnis der damaligen Zeit führt. Diese Religiösität ist aber Cicero selbst fremd geblieben, sie entspringt seinen griechischen Originalen. Ein Eklektiker war der Römer nicht, überhaupt nicht ein Philosoph. Cicero war Schriftsteller und Advokat, seine Absicht war ἀνθηρογραφεῖσθαι. Er hat als Epikureer, als Stoiker, als Platoniker, als Peripatetiker, als

Digitized by Google

Skeptiker, als Antiocheer geschrieben — hat er aber aus diesen Richtungen selbständig etwas zu verbinden versucht? Dies ist nicht nachzuweisen, wenigstens nicht in ernstem Sinne. Wir dürfen also in Cicero nur einen Schriftsteller, nicht einen wahren Philosophen erkennen.

Anstatt also, wie es früher geschah, ein ciceronianisches System der Philosophie zusammen zu schweissen, muss das entgegengesetzte Verfahren eintreten und der Inhalt seiner Schriften zerstückelt werden, um dann, so gut es angeht, aus den Teilen ein neues Ganzes zusammmenzusetzen, oder das einzelne als Steine eines geschichtlichen Aufbaues zu betrachten. An eine Auseinandersetzung über die Schriften Ciceros kann man jedoch nicht hinangehen, ohne sich vorher klar zu sein, welcher Art die Schriften gewesen sein können, welche Cicero benutzt haben mag. Für unsere Zwecke müssen wir uns auf Antiochus beschränken. Es ist zu bedenken, durch welche Verhältnisse dieser Philosoph zu Schriften veranlasst werden konnte, und welchen Entwicklungsgang derartige Schriften, dem Verlauf der inneren Entwicklung des Mannes selbst entsprechend, genommen haben können. Die Überlieferung lässt uns im Stich. Nur bei Sextus Emp. adv. math. VII 200 werden die κανονικὰ des Antiochus erwähnt. Dies ist der einzige überlieferte Titel einer Schrift des Antiochus, abgesehen von dem Sosus der ciceronischen Academica. Nun zu versuchen, alles was wir von Antiochus aufspüren können, unter diese Titel unterzubringen, ist ein nicht zu billigendes Verfahren. Der Mann kann sehr viel mehr geschrieben haben und muss mehr geschrieben haben, wenn wir seine schriftliche Thätigkeit auch nur einigermassen mit seiner äusseren Stellung in der geschichtlichen Entwicklung der Schulen in Einklang bringen wollen. An Veranlassung fehlte es ihm sicherlich nicht. Um aus dem Ptolemaeum heraus die Akademie zu erobern, bedurfte es einer scharfen Polemik gegen die Skepsis. Die Akademie ist eingenommen worden, die Skepsis lag danieder; sollte diese Wandlung ohne Schriften vor sich gegangen sein? Das ist nimmermehr anzunehmen! Wir werden für Antiochus zunächst polemische Schriften voraussezten, deren Spitze gegen die Skepsis gerichtet war. So-

Digitized by Google

dann bedurfte es der Vernichtung des entarteten Epikureismus. Auch hier wird es nicht ohne schriftliche Fehde gegangen sein. Weniger scharf kann die Polemik gegen die Stoa gewesen sein. Antiochus wollte verschmelzen, muss also gegen Stoa und Peripatos einen versöhnlicheren Ton angeschlagen haben. Denken wir uns für die Entwicklung der Stellung des Antiochus zwei Stufen, die des Kampfes und die der friedlichen Herrschaft, so werden demgemäss zwei Gattungen von Schriften anzunehmen sein. Zeitlich früher sind die polemischen Schriften anzusetzen, womit jedoch nicht gesagt sein soll, dass in späteren Schriften keine Polemik mehr vorgekommen wäre. Im Gegenteil, da Antiochus seine Philosophie auf die ganze Vergangenheit, bis Platon und noch weiter zurück aufbaute, so musste er in jeder einzelnen Frage in bestimmter Weise Rücksicht nehmen auf die Philosophen vor ihm. War dies in den früheren, polemischen Schriften unumgänglich, so war es für später fallende zum Teil vielleicht noch angebracht, teils aber aus der Gewohnheit und nicht zum mindesten aus der Natur der Sache zu erklären. Die Philosophie des Antiochus war aus dem Kampfe gegen alle Schulen siegreich hervorgegangen, den polemischen Charakter hat sie sobald nicht verlieren können. Gerade hierin ist nun aber ein Kriterium erhalten, welches es möglich macht, mit zweifelloser Gewissheit die Spuren des Antiochus als solche zu erkennen. An vielen Stellen hat Wachsmuth in der Stobaeusausgabe bereits darauf hingewiesen. Aber auch Seneca und manche der patres ecclesiae kämpfen noch rüstig weiter gegen die Feinde, welche schon längst den Streichen des Antiochus erlegen waren.

In den ersten Abschnitten habe ich bereits die Wahrscheinlichkeit nahe gerückt, dass Antiochus seiner geschichtlichen Stellung gemäss das gesamte Gebiet der Philosophie umfasst haben muss. Hier ist darauf hinzuweisen, dass wir nach dem, was wir von Philon und Eudorus bei Stobaeus lesen, auch von Antiochus annehmen müssen, dass er ein vollständig ausgebautes System der Philosophie aufgestellt habe. Zweifellos muss dies schriftlich geschehen sein. Dass nun die Übersicht über das antiocheische System bei Stobaeus fehlt,

Digitized by Google

bleibt im höchsten Grade auffällig. Der Zusammenhang aber, in welchem Antiochus hier nicht genannt, sondern in so eigentümlicher Weise übergangen wird, schliesst es keineswegs aus, dass auch von ihm ein „System" vorhanden war. Da Areus Didymus sagt, dass er von einer weiteren Anführung derselben absehen und nur noch Abweichungen vorbringen wolle, so ergiebt sich daraus, dass Antiochus sich mehr oder weniger eng an Philon angeschlossen haben muss. Dies geht auch schon aus seiner ganzen Stellung, besonders dem rückfälligen Philon gegenüber hervor, worüber wir bereits oben gesprochen haben. Der Heilslehre war durch den Heilsvergleich ein bestimmtes Schema gegeben, an welchem Antiochus festhalten musste. Wir werden also das philonische System dem antiocheischen ungefähr gleich setzen dürfen. In welchem Umfange Areus das letztere ausgebeutet hat, kann hier nicht erörtert werden. Für Cicero war jedenfalls ein solches Werk eine wahre Fundgrube. Keineswegs aber soll mit dem, was ich bisher entwickelt habe, auch nur an die Möglichkeit gedacht sein, dass etwa Ciceros ganze Schreiberei auf derartige systematische Darstellungen zurückzuführen sei. Ein Mann wie Cicero, dem als Advokaten das pro et contra fest in den Knochen sass, liess sich auch durch das gewaltigste zusammenfassende System nicht zum Nachbeten bewegen; nach dem Satze „audiatur et altera pars" ward er selbst gewissermassen zu Quellenstudien getrieben! Wir sehen ihn in seinen Briefen nach Schriften verschiedener Autoren fahnden, mit Nachdruck betont er es, wenn er neben seinen Hauptquellen noch andere Schriften benutzt. Cicero wurde gerade durch Antiochus zu einem gewissen Widerspruch gereizt; er suchte selbst nach den Originalen, aus welchen er bei Antiochus Citate fand. Daraus ergiebt es sich als selbstverständlich, dass Cicero noch manche andere Schrift neben Antiochus zu Rate zog. Nur eine Beschränkung muss man dabei annehmen, welche durch die Schwierigkeit des Verständnisses herbeigeführt wurde. Cicero selbst war nicht im Stande, alles selbst durchzuarbeiten, und seinen Arbeitern war manches zu schwierig (vergl. S. 88 f.). So konnte es wohl kommen, dass es bei Versuchen blieb oder die unternommene Arbeit nur teilweise durchge-

Digitized by Google

führt wurde. Auch dieses wird sich an den Schriften Ciceros beobachten lassen.

Noch zwei Möglichkeiten müssen mit besonderer Rücksicht auf Antiochus ins Auge gefasst werden, mit denen man zu rechnen hat, wenn man an die Quellenkritik der Schriften Ciceros hinantritt. Bei seiner belletristischen Tendenz und seinem eingefleichsten pro et contra war es für ihn zu verführerisch, dass er sein zerpflücktes Material willkürlich verwendete. Er konnte z. B. aus einer polemischen Schrift oder aus irgend einer anderen pragmatischen Entwicklung, wie wir sie für Antiochus annehmen müssen, das heraussuchen, was aus einer anderen Schulrichtung erwähnt wurde, wie er es im V. Buche de finibus bei der Darstellung der peripatetischen Lehre that, bei welcher Gelegenheit er vieles durcheinander warf. Andrerseits aber konnte Cicero den Spiess umdrehen und für die Sache reden, gegen welche sein Autor geschrieben hatte. Gerade darin hatte er als Advokat eine gewisse Uebung. Als Philosoph kam er aber dabei etwas in Verlegenheit, aus dieser entstand die Verworrenheit und Unklarheit, welche sich besonders in den Schriften Ciceros findet, wo er aus Negativem Positives oder umgekehrt zu machen versucht, während die Schriften, in denen er mit dem Originale schrieb, eine weit bessere, sachliche Ordnung verraten. Besonders in der Gegenüberstellung von Skepsis und Dogma wird dies deutlich. Hier war ein Umdrehen des Dargestellten nur in der Erkenntnislehre möglich. In den übrigen Teilen der Philosophie blieb nichts übrig, als ein „nein" vorzusetzen oder aus der Mannigfaltigkeit der Ansichten auf die Unsicherheit der Wahrheit zu schliessen. Letzteres Verfahren hat Sextus Empiricus in ausgiebigster Weise angewandt. Die doppelten Arbeiten dieses Abschreibers bestehen aus einem negierten dogmatischen Werke, denen das Buch über Pyrrhon u. s. w. vorgesetzt ist. (Vergl. hierüber den folgenden Excurs.) Für Cicero war es freilich ein willkommenes Verfahren, durch ein einfaches Abstreiten, begründet durch die Mannigfaltigkeit der Ansichten, den Zweifel hoch zu halten oder dogmatischen Entwicklungen ein skeptisches „verisimile est" voranzuschicken. Mit dieser Schreibweise kommt er dem Verfahren des Sextus

Digitized by Google

sehr nahe. Allzu viel hat aber Cicero doch nicht der Skepsis gehuldigt; sie hätte seinem Schreibeifer zu leicht einen Hemmschuh anlegen können.

Dürfen wir nun nach unseren bisherigen Ausführungen annehmen, dass die Schriften des Antiochus mit ihrer Fülle historischen Materials für Cicero eine unerschöpfliche Quelle sein konnten, so müssen wir doch auch die Frage berühren, wie stellt sich Cicero zu den Schriftstellern der stoischen Schule? Eine Antwort darauf ist vorläufig schwer zu geben. Cicero hat die Stoiker gehört, hat Schriften von ihnen benutzt; in welchem Umfange jedoch er dies that, das wird man am besten erst dann nachweisen können, wenn das antiocheische Material gesichtet ist. Soweit ich bis jetzt die Verhältnisse überblicke, ist die Ausbeutung stoischer Schriften von Seiten Ciceros eine überraschend geringe, d. h. weit geringer, als man bisher allgemein anzunehmen pflegt. Dies hängt wohl mit der Stellung zusammen, welche Antiochus zu der Stoa einnahm. Dieser scheidet die Skepsis und den Epikureismus als nicht philosophisch aus. Die Stoa wird mit dem Platonismus verschmolzen. Das Verhältnis des Antiochus zur Stoa muss also ein freundlicheres gewesen sein. Dem entsprechend finden wir auch keine so scharfe Polemik gegen die Stoa bei Antiochus. Welche Stellung er aber seinerseits zu stoischen Zeitgenossen einnahm, darüber habe ich bisher keine Anhaltspunkte gewinnen können. Der Vorwurf hingegen, dass er eigentlich ein Stoiker sei, kann nur von stoischer Seite ausgegangen sein und lässt darauf schliessen, dass ein Kampf dieser Schule gegen die antiocheische Richtung stattgefunden hat[1]. Ohne noch erkennbare Spuren ist er nicht geblieben.

[1] Auf diese Reaktion seitens der stoischen Schule gegen Antiochus wollte ich vorläufig nicht eingehen, um die Entwicklung der geschichtlichen Stellung dieses Philosophen nicht noch schwieriger zu gestalten. Es wird aber schwerlich zu vermeiden sein, bei der Besprechung der Schriften Ciceros darauf Rücksicht zu nehmen, wieviel dieser von der Reaktion gegen Antiochus kennen gelernt hat, d. h. inwiefern er von den Lehren des Posidonius einiges gegen Antiochus angewandt hat. Vergleiche weiter unten die Erklärungen zu Cic. Acad. post. I 22. und pr. II 69—71.

Digitized by Google

Der Gegensatz von esoterisch und exoterisch, den Antiochus bekämpfte, hat sich in der römischen Kirche erhalten, während die „patefacta philosophia“ in gewissem Sinne durch Luther wieder erstrebt wurde.

Exkurs.

Sextus Empiricus.

Dass das schriftstellerische Verdienst des Sextus Empiricus thatsächlich ein sehr bescheidenes genannt werden muss, und er noch mehr als der Compilator eines Compilators war (vergl. Hirzel III S. 85), soll hier kurz gezeigt werden. Die Ordnung in den Schriften dieses Mannes kann nämlich nicht von ihm selbst herrühren, denn dann müsste bei der sonstigen Sorgfalt ihre Durchführung vollständig sein. Dies ist sie nicht, wie aus der nachfolgenden Zusammenstellnng ersichtlich ist. Aus dieser ergiebt sich ferner, dass Sextus zwei gleichgeordnete Werke, die auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen sind, compiliert oder ein einzelnes zweimal compiliert hat. Wo bleibt da das schriftstellerische Verdienst? Hirzel ist mit seiner Ansicht über Sextus gar zu wohlwollend. Von irgend welcher Originalität kann, was Sextus betrifft, keine Rede sein. Höchstens in der Hinsicht, dass er es uns leicht macht, sein Verfahren aufzudecken. Und Dank will ich ihm zollen, dass er wenigstens so ordentlich war, die Ordnung seiner Vorlagen möglichst klar zu lassen. Diese ist streng sachlich durchgeführt und in den einzelnen Abschnitten in geschichtlicher Entwicklung gehalten. Zu trennen sind: 1. Das Buch über Pyrrhon und die Skeptiker. 2. Die sechs Schriften über die einzelnen Wissenschaften. 3. Die eigentlich philosophischen Bücher. Die Schreibweise des Sextus ist so durchsichtig, dass mon sofort erkennt, dass ein ursprünglich dogmatisches Werk nur mit der skeptischen Negation wiedergegeben wird. Die Darstellung ist aber flüchtig und unregelmässig. Oft sind Namen ausgelassen, oft ist zusammengefasst; manche Lücken heben den Zusammenhang auf. Einiges fehlt in den Büchern adv. math., was in den Pyrrh. Hypot. enthalten ist, und umgekehrt. Dass aber beide Schriften auf ein oder zwei ein-

Digitized by Google

ander sehr ähnliche Originale, die dann auch nur verkürzte Abschriften älterer Originale waren, zurückgehen, ergiebt sich nicht nur aus der völlig gleichen Anordnung der einzelnen Abschnitte, sondern auch aus dem gleichartigen Inhalte und der oft wörtlichen Übereinstimmung. Man kann Stück für Stück miteinander vergleichen, kein Zweifel an derselben wird aufkommen können.

Aus der nachfolgenden tabellarischen Übersicht wird die Anordnung des Originals wie die des Compilators so klar werden, dass es keines weiteren Commentars bedarf.

	Pyrrh. Hypot.	adv. math.
πρὸς γραμματικούς	—	I.
πρὸς ῥήτορας	—	II.
πρὸς γεωμέτρας	—	III.
πρὸς ἀριθμητικούς	—	IV. cf. X 248–309.
πρὸς ἀστρολόγους	—	V.
πρὸς μουσικούς	—	VI.
Scepticorum doctrina	A.	—
Philosophiae partes	B 13, 14.	VII 1–26.
Logica	—	27, 28
τὸ κριτήριον	15–21 (79).	29–262 (440).
τὸ ὑφ' οὗ	22–47.	263–342.
τὸ δι' οὗ	48–69.	343–369.
ἡ προσβολὴ τῆς φαντασίας	70–79.	370–440.
τὸ ἀληθές	80–94.	VIII 1–140.
τὸ σημεῖον	95–133.	141–481.
ἀπόδειξις	134.	(275 squ.)
συλλογισμός	157.	—
ἐπαγωγή	204.	—
ὅροι	205.	—
διαίρεσις	213.	—
σοφίσματα	229.	—
ἀμφιβολία λέξις	256.	—
Physika		
ἀρχαί	Γ.	IX.
δραστικαί	1–29.	4–358.
θεός	1–12.	13–194.

Digitized by Google

	Pyrrh. Hypot.	adv. math.
τὸ αἴτιον	13—29.	195—266.
τὸ πάσχον	—	267—358.
ὑλικαί	30.	359.
στοιχεῖα σώματα	38.	366—437.
συγκρίματα τῶν στοιχείων	56.	—
κίνησις	63.	X 37—168.
τοπικὴ μετάβασις	71.	—
φυσικὴ μεταβολή	102.	310—351.
ἡ μονή	115.	—
τόπος	119.	1—36.
χρόνος	136.	169—247.
ἀριθμός	151.	248—309.
Ethika.		
ὅροι	—	XI 8—20.
τὸ ἀγαθόν	Γ. 169, 178.	21, 68.
τὸ κακόν	176, 190.	40, 90.
τὸ ἀδιάφορον	177, 191.	59.
ἡ εὐδαιμονία τὸ τέλος	—	110—167.
τὸ καθῆκον	198.	—
ἡ εὐσέβεια	218.	—
ἡ κατὰ τὴν δίαιταν θρησκεία περὶ θεούς	223.	191.
ἡ εἰς τοὺς κατοιχομένους ὁσιότης	226.	191.
ὁ θάνατος	229.	—
ἡ τοῦ βίου τέχνη	239.	168.
παιδεία	—	190.
διδασκαλία καὶ μάθησις	252.	216.

Digitized by Google

„Idem esse dicebat Socrates veritatem et virtutem."
Seneca epist. 71, 16.

VI.

Die Akademika Ciceros.

Academica posteriora I.

Recht stiefmütterlich pflegen in der Regel die Reste der Academica poster. I behandelt zu werden. Man weiss, dass sie nach Vorlagen des Antiochus von Cicero zusammengestellt sind und legt sie damit beruhigt zur Seite. Die Frage, ob nicht doch etwa der Auffassung des Antiochus eine geschichtliche Berechtigung zu Grunde liegt, wird nicht weiter aufgeworfen, und daher auch die von ihm gegebene Entwicklung keiner eingehenderen Betrachtung gewürdigt. Dies scheint freilich mit Recht so zu geschehen, sobald man annimmt, dass wirklich Antiochus in so lüderlicher und oberflächlicher Weise mit der geschichtlichen Überlieferung umgesprungen sei, wie wir dies bei Cicero in den Acad. post. I finden. An eine solche Annahme ist aber durchaus nicht zu denken. Im Gegenteil ist selbst in der flüchtigen Ausführung Ciceros und trotz des kurzen Fragmentes doch noch zu erkennen, wie sich der Kern der Entwicklung aus der Wiedergabe Ciceros abhebt. Der Gedankengang in seinen Grundzügen ist nicht von Cicero, er zeigt uns deutlich, dass Antiochus sich selbst seiner Stellung in der geschichtlichen Entwicklung wie der Wendung bewusst war, welche er herbeiführte. Er, der dem Worte Dogma seine bis in unsere Zeit hineinreichende Bedeutung gab, er hat selbst auf den Wechsel von Dogma und Skepsis die geschichtliche Entwicklung der Philosophenschulen von Sokrates bis auf seine Zeit zurückgeführt und dadurch seine eigene Stellung begründet.

Digitized by Google

Ob er dabei in der Darstellung stets das Richtige getroffen hat, ist an und für sich bei der pragmatischen Tendenz so ohne weiteres nicht anzunehmen; wohl aber wird daran festzuhalten sein, dass thatsächlich der Gegensatz von Skepsis und Dogma, der in der ursprünglichen, sokratischen Philosophie nicht hinreichend geklärt war, für die Weiterbildung der Schule wie für ihre Zersplitterung die eigentliche Triebfeder gebildet hat. Für die geschichtliche Betrachtung bleibt es sich gleich, ob die Behauptungen des Antiochus in jeder Hinsicht berechtigt waren oder nicht, es genügt zu erkennen, dass sie für die damalige Zeit sich Geltung gewannen und geeignet waren, den Sieg über die anderen Schulrichtungen davon zu tragen.

Wir wollen nun an der Hand Ciceros die Entwicklung, welche Antiochus gab, verfolgen, soweit es nach dem Fragment der Acad. I gestattet ist, und dabei zugleich die Eigenarten hervorheben, in welchen Cicero dem Antiochus gefolgt ist, und die uns dazu dienen können, später auch anderswo die Einwirkung des Antiochus zu erkennen. In seiner Einleitung giebt Cicero § 3 an, dass er die Absicht hat, „philosophiam veterem illam a Socrate ortam latinis litteris inlustrare." § 6 und 7 wird auf Kosten der Epikureismus und der Stoa die Akademie hervorgehoben. Es ist hier zu beachten, dass der Ausdruck *pecus* für die Epikureer abfällt, sowie dass § 7 die *constantia vitae* erwähnt wird. Besonderen Nachdruck pflegte nämlich Antiochus auf die durch das Dogma begründete constantia zu legen, gegenüber der Unsicherheit und Unbeständigkeit, welche er der Skepsis zum Vorwurf machte. Nicht zu übergehen ist § 6: „Nostra tu physica nosti: quae cum contineantur ex effectione et ex materia ea, quam fingit et format effectio, adhibenda etiam geometria est, quam quibusnam quisquam enuntiare verbis aut quem ad intellegendum poterit adducere?" (vergl. § 24). Zu § 9 ist zu bemerken, dass Cicero, um die Thätigkeit Varros hervorzuheben, eine Reihe von dessen Werken mit ihren Titeln aufführt, ein Verfahren, welches wir bei Cicero wiederholt beobachten können, und das nur den Zweck haben soll, die umfangreichen Kenntnisse des Schriftstellers ins gehörige Licht zu setzen. § 11 sagt

Digitized by Google

Cicero: „doloris *medicinam* a philosophia peto“. Diese Wendung scheint etwas mühsam angebracht worden zu sein, es stimmt nicht so ganz mit seiner Berechtigung. Das hat Cicero selbst empfunden und er gesteht deshalb auch gleich darauf: „si haec non ita sunt, nihil aliud video, quod agere possimus.“ Die Gründe, welche nach seinem Vorgeben zur Beschäftigung mit der Philosophie den Cicero veranlasst haben, erkennt er damit selbst als erdichtete an. Cicero hatte kein ernstes Bedürfnis, bei der Philosophie das Heil zu suchen, wohl aber waren die medicina und die oblectatio Wendungen, die er in seinem Original vorfand.

§ 15 beginnt die eigentliche Abhandlung im Sinne des Antiochus. Ich will das Wesentlichste herausheben und in der Ordnung Cicero folgen: § 15. Sokrates hat die Philosophie aus dem dunklen Gebiete herausgeholt und auf das praktische Leben angewandt. Die Astrologie hat er fortgelassen. Er hat selbst nichts fest behauptet, sondern andere widerlegt. Denn er sagte, dass er selbst nichts wisse, als eben nur dieses, und dass er darin die andern Menschen überträfe, welche zu wissen glaubten, was sie nicht wüssten, indem er wenigstens das eine wüsste. Desshalb habe ihn Apollo für den allerweisesten erklärt, weil das einzig und allein die ganze Weisheit sei, nicht etwas zu wissen zu glauben, was man nicht wisse.

Bei oberflächlicher Betrachtung dieser Stelle könnte Sokrates als Begründer der Skepsis dargestellt erscheinen. Dies ist aber von Antiochus nicht zu erwarten. Es widerspricht auch einer solchen Annahme die besondere Betonung, dass Sokrates die Philosophie auf das gewöhnliche Leben angewandt habe, hingegen den caelestia, worunter astrologische Dinge zu verstehen sind, keinen Einfluss auf das bene vivere zugesprochen habe. Die Darstellung Ciceros genügt uns nicht. Sie ist nicht vollständig und fehlt ihr offenbar der Schluss. Antiochus musste zeigen, dass zwar etwas Skeptisches in Sokrates zu liegen scheine, dass er in Wahrheit aber dogmatisch blieb. Wie nun Antiochus sich mit dem „nihil nescio“ des Sokrates zurecht fand, lässt sich doch noch aus der Wendung bei Cicero erkennen, welche die Ausführung des apollinischen

Digitized by Google

Dictums nimmt. Es heisst nämlich im Schlusssatz mit besonderem Nachdruck: „quod haec esset una omnis sapientia, *non arbitrari* se scire, quod nesciat“ [1]. Der Hauptwert der sokratischen Weisheit liegt also darin, dass man nicht etwas zu wissen meint, was man nicht weiss, und nicht darin, dass Sokrates betont hätte, dass er nichts wisse, als nur eben dieses. Es liegt darin ein gewaltiger Unterschied. Für Antiochus ist nur die Auslegung möglich, welche wir aus Ciceros unsicherer Darstellung herauslesen. Dieselbe wird in etwas darin bestärkt, dass wir im unmittelbaren Anschluss dahinter lesen, dass Sokrates beständig die Menschen zur Tugend ermahnt habe, was doch auf einen dogmatischen Abschluss schliessen lässt. Wenn wir nun vergleichen, was wir über den Widerstreit von Skepsis und Dogma in der Auseinandersetzung über Sokrates von Antiochus erwarten müssen, mit dem, was wir bei Cicero finden, so liegt die Kürzung und Oberflächlichkeit der ciceronianischen Darstellung klar vor Augen. Cicero giebt eigentlich nichts mit seiner Rederei; nur der Überblick über den ganzen Entwicklungsgang der Philosophie und die daraus entspringende Stellung des Antiochus ermöglichen es uns, in Bezug auf diese Frage ein festes Urteil zu haben und die unklaren Wendungen Ciceros zu durchschauen. Schon bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, dass Cicero eine Vorliebe für die akademische Skepsis zu äussern scheint, und dass es vielleicht nicht so ganz unwillkürlich ist, wenn er an dieser Stelle über den Sokratismus so schnell hinweg geht. Noch eins ist zu beachten. Cicero hat die Absicht, diese Entwicklungen, welche er Varro in den Mund legt, nachher zu widerlegen. Er hat deshalb, wie wiederholt in ähnlichen Fällen, sich von vornherein einige Angriffsplätze zurecht gelegt. Und zwar hat er zu diesem Zwecke die kritisch gehaltenen, geschichtlichen Entwicklungen des Antiochus öfter so benutzt, dass er nur den ersten Teil derselben zunächst anführt und dabei oft positiv darstellt, was Antiochus verneinte, und die späteren Ausführungen für die Gegenrede aufspart [2]. Ein solches Verfahren

[1] Vergl. S. 148.

[2] Das entgegengesetzte Verfahren findet in den Acad. pr. II statt.

Digitized by Google

Ciceros kann ich in den Büchern de finibus und in anderen Schriften noch nachweisen, was ich bei Gelegenheit zu thun gedenke. Cicero benutzt also nicht, wie er mitunter kühn hervorhebt, Schriften anderer Philosophen direkt, wenigstens nur ausnahmsweise, sondern er zerstückelt die geschichtliche Darstellung des Antiochus und schreibt pro et contra, wie es gerade passt. — Für Antiochus ist zweifelsohne anzunehmen, dass er in dem apollinischen Ausspruch zwar den Keim der Skepsis erblickte, ihm aber die mehr dogmatische Auslegung gab, welche noch bei Cicero bewahrt erscheint, dass man nämlich nicht etwas zu wissen meine, was man nicht weiss, d. h. dass man sich selbst Rechenschaft geben soll über das, was man zu wissen glaubt.

Dieses apollinische Wort kehrt später in ähnlichem Zusammenhange öfter wieder; es führt stets auf die auch im christlichen Dogma erhaltene Lehre zurück, dass die absolute Wahrheit nur Gott eigen ist, und dass die Menschen im Streben nach der Wahrheit zu beharren haben. Eine absolute Wahrheit legt Antiochus auch den Sinnen nicht bei. Er vermittelte, indem er die Augenscheinlichkeit, die perspicuitas für die Lebenspraxis benutzte, wie wir später sehen werden, und für diese perspicuitas verlangte er das „credo"! Es entspricht diese Auffassung der Lehre vom νοῦς des Antiochus, sowie seiner Definition des τέλος; auf der Erde also nur eine ὁμοίωσις τῷ θεῷ.

§ 17. „Platonis autem auctoritate, qui *varius et multiplex et copiosus*[1] fuit, una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum: qui rebus congruentes nominibus differebant." Mit diesen Worten leitet Cicero den zweiten Abschnitt ein. Eine gründliche Durchführung des damit angegebenen Themas findet aber nicht statt. Bevor wir auf die einzig von Cicero etwas weiter ausgeführte tripartitio bonorum eingehen, sei noch aufmerksam gemacht auf die antiocheische Ausdrucksweise, den Platon varius et multiplex et copiosus zu nennen, womit das

[1] Im Originale heisst es etwa: Πλάτων πολύφωνος ὤν, οὐχ ὡς τινες οἴονται πολύδοξος' Stob. Ecl. II 82 H. 55, 5 W.

Digitized by Google

griechische πολύφωνος καὶ (οὐδὲ) πολύδοξος und ähnliches übereinstimmt, und worin noch die spätesten Patres dem Antiochus gefolgt sind. — Eine Begründung der Schulspaltung wird von Cicero kaum gegeben. Die äusseren Verhältnisse werden bloss als Thatsachen erwähnt. Nur von Aristoteles wird § 18 gesagt: „abundantia quadam ingenii praestabat, ut mihi quidem videtur, (!) Aristoteles, sed idem fons erat utrisque et eadem rerum expetendarum fugiendarumque partitio.“ Damit wird der Übergang zu dem Excerpt über die tripartitio gewonnen. Wir wollen aber noch den Schluss von § 17 ansehen. Hier heisst es von beiden Schulen: illam autem socraticam dubitantem de omnibus rebus et nulla adfirmatione adhibita consuetudinem disserendi reliquerunt. Ita facta est, quod minime Socrates probabat, ars quaedam philosophiae et rerum ordo et descriptio disciplinae.“ Es wird also betont, dass die Schulen die skeptische Seite der sokratischen Betrachtungsweise fallen liessen und ihre Lehren dogmatisch behandelten und zu festen Lehrgebäuden ausgestalteten. In der ciceronianischen Ausdrucksweise ist mir zunächst die Schärfe auffällig, mit welcher er die consuetudinem socraticam dubitantem de omnibus rebus et nullam adfirmationem adhibentem nennt. Das klingt doch recht stark an die skeptische Auffassung an, und ganz skeptisch ist im folgenden die Bemerkung, dass Sokrates eine ars philosophiae etc. keineswegs gebilligt habe. Diese Worte sind geradezu gegen die Dogmatiker gerichtet und müssen uns die Frage anregen, wie Cicero in einer Darstellung nach Antiochus dazu kommen konnte; denn mit der Richtung des Antiochus lassen sich solche Wendungen niemals vereinigen. Wir haben hier denselben Fall anzunehmen, wie kurz vorher. Cicero greift das von Antiochus Negierte heraus, hebt es mehr positiv hervor und schafft sich damit einen neuen Angriffspunkt für die später erfolgende Widerlegung Varros. In der varronisch-antiocheischen Darstellung sind aber diese Äusserungen durchaus widersinnig und den Zusammenhang störend, denn Antiochus konnte unmöglich den Sokrates der Skepsis überlassen und mit Platon anfangen. Dann würde sicherlich auch bei Cicero die ganze Stelle über Sokrates weggefallen sein.

§ 19—21 folgt die tripartitio bonorum. Dieser Abschnitt

Digitized by Google

stellt ein für sich abgeschlossenes Excerpt dar, wie sie Cicero zu benutzen pflegte. § 18 am Ende wird es mit einigen Worten an das Vorhergehende angeschlossen; § 22 vermitteln wiederum verba Ciceronis den Übergang zum nächsten Abschnitt. Die Güter werden in körperliche, geistige, politische[1] eingeteilt. Die geistigen Güter zerfallen in angeborene und anerzogene. Zu den letzteren gehört die Philosophie selbst, ist in dieser ein Anfang gemacht, so nennt man dies einen Fortschritt zur Tugend (progressio quaedam ad virtutem); ist aber etwas Vollendetes da, so ist dies die Tugend, gleichsam eine Vervollkommnung der Natur und aller geistigen Güter, das Allerbeste. Da nun die Tugend im Leben sich bewährt und zeigt, so haben auch die äusseren Lebensgüter und Verhältnisse einen gewissen Einfluss. Denn der Mensch ist als ein ζῷον πολιτικόν anzusehen.

§ 22 vermitteln, wie gesagt, verba Ciceronis den Übergang. Es wäre unnötig, auf diese „verba" einzugehen, wenn sie nicht eine Entstellung enthielten, durch welche Cicero leicht irre führen kann. Zugleich sind sie ein Kennzeichen für das Verfahren, welches Cicero in seiner Schriftstellerei anwandte. Eine dritte Bresche wird nämlich zurecht gelegt. Es wird also recht breit nochmals gesagt, „dass dies die 3 Arten der Güter sind, welche nach Aussagen der meisten die Peripatetiker annahmen. Dies ist zwar nicht falsch, denn es ist jenes wirklich die Teilung derselben: das aber ist unklug, wenn jemand die damals sogenannten Akademiker für andere Leute als die Platoniker hält. Gemeinsam war das Verfahren, und beiden schien das das höchste Gut [ich will künftig immer s. b. abkürzen] zu sein, das zu erlangen, was naturgemäss (prima naturae) und was an und für sich zu erstreben ist, entweder alles, oder wenigstens das Hauptsächlichste. Das aber ist das Hauptsächlichste, welches im Geist und in der Tugend selbst liegt. Und so hat jene alte (*antiqua*, ein antiocheischer Ausdruck!) Schule ganz die Meinung gehabt, dass in der Tugend allein das glückselige Leben beruhe, aber nicht

[1] So nenne ich sie hier der Definition des Menschen als eines ζῷον πολιτικόν entsprechend.

Digitized by Google

das glückseligste, wenn nicht die Güter des Körpers und die anderen hinzukommen, welche, wie oben gesagt, in der Nutzanwendung der Tugend liegen.“ So ungefähr Cicero. Verfolgen wir zunächst den Gedankengang! Zu einer Zusammenfassung des Vorhergehenden wird ausdrücklich die Übereinstimmung der zwei Schulen betont. Der Ausdruck Übereinstimmung vermittelt den Übergang; übereinstimmend nämlich ist, wie Cicero sagt, auch die Bestimmung des s. b. der beiden Schulen. Er führt aber nur die Definition des Peripatos an und fährt dann fort, dass die hauptsächlichsten Güter im Geiste und in der Tugend liegen. Und demgemäss habe auch die alte Schulrichtung die Glückseligkeit allein in die Tugend verlegt, für die allerhöchste Glückseligkeit aber auch die politischen Güter für notwendig gehalten. Wie kommt Cicero hier zur Unterscheidung von *vita beata* und *vita beatissima?* Hat Antiochus wirklich diesen Unterschied geschaffen? Eine Beantwortung dieser Frage wird uns zwar etwas weiter von Ciceros Academica abführen, sie ist aber von zu bedeutendem Einflusse, als dass wir davon absehen dürften. Derselbe Unterschied wird nämlich von Cicero Acad. II 134, worauf wir hier nicht einzugehen brauchen, und im V. Buche de finibus berührt, und zwar wird streng geschieden vita beata und vita beatissima. Eine vita beatior, als dazwischen liegend, wird nicht erwähnt. Cicero bringt zwar (de fin. V § 95) eine Lösung des Rätsels, indem er den Comparativ einführt, gegen den er sich aber (vom peripatetischen Standpunkte aus) § 83 ausdrücklichst verwahrt hat. Wir werden also zunächst den Comparativ als Ciceros Erfindung ausscheiden. Hat nun Antiochus wirklich den Positivus und Superlativus gegenübergestellt? In dieser Form, soviel ich zunächst sehe, nicht. Sie scheint ihm von den Gegnern aus der Stoa untergeschoben zu sein. Bei dem Bestreben des Antiochus, die Stoa mit der Akademie und dem Peripatos zu vereinen, hatte er eine kaum zu überwindende Schwierigkeit bei der Definition des Guten. Die Anschauung der älteren Akademie und der Stoa von den Dingen, welche zur Glückseligkeit gehören, ist eine grundverschiedene, durch den Gegensatz von Monismus und Dualismus herbeigeführte gewesen. Diese Verschiedenheit ist thatsächlich

Digitized by Google

wohl nicht beseitigt worden. Hier gelang es der Stoa (Posidonius), gegen die neue Lehre des Antiochus mit Erfolg vorzugehen. Sie warf dem Antiochus die vita beatissima entgegen. Dieser lateinische Ausdruck findet sich bei Cicero, der den Begriff aus Rhodos mitgebracht zu haben scheint, wo er Posidonius hörte. Der Vorwurf wurde aber auch schon früher den Peripatetikern gemacht, wie man aus Acad. II 134 herauslesen kann. Der Ausdruck stimmt aber wohl nicht mit demjenigen, dessen sich Antiochus bedient hat. Dies erhellt aus Seneca ep. 85, 19. Hier wird das *beatum* und *perfecte beatum* geschieden. Ersteres ist stoisch, letzteres akademisch-peripatetisch verstanden. Von dem perfecte beatum wird nunmehr bei Seneca der Ausdruck beatissimum abgeleitet und für diesen Fall als absurdum hingestellt. Die Frage wird von Seneca ep. 92 eingehender behandelt. Hier wird der Streit gewissermassen zwischen den verschiedensten Richtungen ausgefochten. Für unsere Untersuchung ist es vorläufig genügend, eine Stelle herauszugreifen, wo dieser Streit eine Spitze findet. Seneca-Antiochus sagt § 11 in Übereinstimmung mit Cicero-Antiochus de fin. V 46 und 47, dass die äusseren Güter einen gewissen, wenn auch noch so geringen Beitrag zu Glückseligkeit liefern; denn der akademische Monist sieht in der ganzen Natur seinen Gott walten und sein. Seneca-Stoicus antwortet unmittelbar darauf, dass nicht die äusseren Dinge einen Beitrag liefern, sondern die in ihrer Wahl sich zeigende Tugend, der gegenüber die Dinge selbst wertlos sind; denn der stoische Dualist sieht in allem Körperlichen die dem göttlichen Geist widerstrebende Materie. Der stoisch vorgebildete Antiochus hat aber auch gar nicht den sogenannten äusseren Gütern einen solchen Wert beigemessen, wie ihm in der Übertreibung der Gegner vorgeworfen wird. Er hat sich dagegen verwahrt: „Ἐπεὶ δὴ μεγάλη τῆς ἀρετῆς ἐστιν ὑπεροχὴ κατά τε τὸ ποιητικὸν καὶ κατὰ τὸ δι' αὑθ' αἱρετὸν παρὰ τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἔξωθεν ἀγαθά, κατὰ τὸν λόγον οὐκ εἶναι συμπλήρωμα τὸ τέλος ἐκ τῶν σωματικῶν καὶ ἐκ τῶν ἔξωθεν ἀγαθῶν οὐδὲ τὸ τυγχάνειν ἁπάντων, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν ἐν τοῖς περὶ σῶμα καὶ τοῖς ἔξωθεν ἀγαθοῖς ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις καὶ κυριωτάτοις. Ὅθεν ἐνέργειαν εἶναι τὴν εὐδαι-

Digitized by Google

μονίαν κατ' ἀρετὴν ἐν πράξεσι χορηγουμέναις κατ' εὐχήν· τὰ δὲ περὶ σῶμα καὶ τὰ ἔξωθεν ἀγαθὰ ποιητικὰ λέγεσθαι εὐδαιμονίας τῷ συμβάλλεσθαί τι παρόντα· τοὺς δὲ νομίζοντας αὐτὰ συμπληροῦν τὴν εὐδαιμονίαν ἀγνοεῖν, ὅτι ἡ μὲν εὐδαιμονία βίος ἐστίν, ὁ δὲ βίος ἐκ πράξεως συμπεπλήρωται. Τῶν δὲ σωματικῶν ἢ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν οὐδὲν οὔτε πρᾶξιν εἶναι καθ' ἑαυτὸ οὔθ' ὅλως ἐνέργειαν." Stob. Ecl. II 266 H, 126 W. Hier wird die Ansicht des Kritolaus und seiner Anhänger vom stoischen Standpunkte aus zurückgewiesen, aber nicht von demjenigen, welchen Posidonius vertrat. Antiochus und höchstens die Stoiker, welchen dieser folgte, können nur in solcher Weise stoische und peripatetische Lehren miteinander verbunden haben. Wir lesen eine ähnliche Entwicklung, wie diese bei Stobaeus, bei Cic. de fin. V 67 f. Hier wird in gleicher Weise an Kritolaus (vergl. Hirzel II p. 716) angeknüpft, dessen Lehre über die äusseren Güter verneint und ihr eine Ansicht des Diogenes (vergl. Stob. Ecl. II p. 114 H., 64, 13 W. und 286 H., 134, 17 W.) angereiht. Wie diese Entwicklung bei Cicero, so werden auch die inhaltlich gleichen bei Stobaeus auf Antiochus zurückzuführen sein. — Wichtig ist nun der Gegensatz von συμβάλλεσθαί τι und συμπληροῦν in dieser Stelle. Die äussern Güter sind also nicht Teile des τέλος oder der εὐδαιμονία, sondern bilden, wenn sie vorhanden sind, etwas Hinzutretendes, sagen wir ein Accidens. Zu diesem Begriff hat Cicero nicht mit seinem Verständnis gereicht. Daher übersetzt er auch das συμβάλλεσθαι fälschlich mit complere, welches jedoch dem συμπληροῦν entspricht. Vergl. de fin. V 71: „Illa enim, quae sunt a nobis bona corporis numerata, complent ea quidem beatissimam vitam, sed ita, ut sine illis possit beata vita exsistere." Diesen Begriff des Accidenten haben aber Antiochus und, wie wir nachher beweisen werden, seine Vorgänger in der Stoa im Auge gehabt, das können wir aus dem angezogenen Beispiel erkennen. Cicero de fin. V 71 wendet es natürlich unrichtig an: „Ita enim parvae et exiguae sunt istae *accessiones* bonorum, ut quem ad modum stellae in radiis solis, sic istae in virtutum splendore ne cernantur quidem." Der eigentliche Sinn ist: Die Sonne bleibt Sonne, und ihr Licht an und für sich wird nicht verändert, wenn auch

Digitized by Google

die Sterne neben ihr leuchten. Das Sternlicht bildet also ein Accidens, welches auf das Sonnenlicht keinen Einfluss ausübt und dabei so gering ist, dass man es nicht bemerkt. Den Begriff des Accidens hat nun Antiochus bereits in der Stoa selbst entwickelt vorgefunden. Es war der scharfsinnige Dialektiker Antipater, den ich bereits oben erwähnt habe, der mit seinem Lehrer Diogenes in der Weiterbildung der stoischen Lehre zu diesem Begriffe gelangte und damit zugleich den äusseren Gütern mehr Wert beimass, d. h. mehr als die Stoiker früher, weniger als Kritolaus. Dass er sich hiermit den akademisch-peripatetischen Lehren näherte, wies Antiochus nach. Antipater bedient sich als der erste, soweit ich es verfolgen konnte, dieses Vergleiches in dem betreffenden Sinne. Vergl. Seneca ep. 92, 4. (Diese Stelle bei Seneca, besonders § 5 und Cicero, de fin. V 73 sind anzumerken bei Stob. II p. 84 H. p. 55 W., wo unter den ἔνιοι Zeile 16 W. Callipho und Diodorus zu verstehen sind.)

Nun haben, von Cicero nicht zu reden, der de fin. V deutlich zeigt, wie wenig ihm die Fragen klar geworden sind, zweifellos die späteren Stoiker, welche die Reaktion gegen Antiochus herbeiführten, die accidentelle Erhöhung der εὐδαιμονία entweder nicht verstanden oder nicht verstehen wollen, um dem Antiochus die vita beatissima unterzuschieben. Bei diesem Verfahren wird auch der Vergleich des Antipater, der sich wiederholt bei anderen Schriftstellern und bei den Kirchenvätern erhalten hat, derartig verdreht, dass wie bei Cicero an ein συμπληροῦν gedacht wird, während, wie schon gesagt, die Sterne das Sonnenlicht nicht συμπληροῦσι, welcher Ausdruck von Teilen gebraucht wird, die ein Ganzes bilden, sondern ihm συμβάλλονταί τι. Wir sind also berechtigt, die bei Cicero gemachte Unterscheidung zwischen der vita beata und vita beatissima als eine Unterschiebung von Gegnern des Antiochus zu betrachten, zu welcher der römische Advokat kühn eine vita beatior gesellt! Ich kann es hier nicht unterlassen, etwas vorzugreifen, um den Unsinn dieser ciceronischen Weisheit noch klarer zu beleuchten. Antiochus hat nämlich wirklich eine vita beatissima angenommen, insofern sagt Cicero de fin. V nicht die Unwahrheit. Dieses würde sich — ganz abgesehen

Digitized by Google

davon, dass wir in der Lage sind, es noch genauer nachzuweisen, — schon aus der Stellung des Antiochus ergeben, die er in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie einnimmt. Seine Definition des s. b., die bei Cicero, wie schon gesagt, nicht angeführt wird, war die platonische. Also Gottähnlichkeit im Leben nach Möglichkeit. Der νοῦς ist göttlich. Er verhilft nur dazu. Wird dieser von dem Irdenen befreit, so ist die Gottgleichheit, die höchste Glückseligkeit erreicht. Für unser Erdenwallen erreichen wir nur den Schatten des Glückes (wie Seneca nach Antiochus sagt), welches unser später wartet. Eine solche für Antiochus vorauszusetzende und auch noch nachweisbare Lehre wird die Unmöglichkeit der thörichten Behauptung Ciceros ins rechte Licht setzen. Seneca hat uns die Lehre erhalten, welche bei Cicero nur dürftige Spuren zurückgelassen hat. — Wenn Cicero also im V. Buche de fin. ausdrücklich behauptet, dass Antiochus eine vita beata von der vita beatissima für das irdische Leben des Menschen unterschieden habe, so ist dies eine offenbare Unwahrheit, über welche wir uns nach der Charakteristik, die ich von dem römischen Advokaten gegeben habe, allerdings nicht mehr zu wundern brauchen.

Noch einige Worte § 21 und 22 müssen hervorgehoben werden. Die äusseren Güter werden „ad usum virtutis idonea“ genannt und § 21 heisst es: „Nam virtus in animi bonis et in corporis cernitur et in quibusdam, quae non tam naturae quam beatae vitae adiuncta sunt.“ Die Tugend soll sich bethätigen, das Leben des Menschen ist vorhanden, um in ihm die Tugend zu bewähren. Dies ist der Wendepunkt, in welchem die starre Stoa (Diogenes, Antipater) sich dem warmen Leben in den Zeiten zuwandte, als die einschlafende Akademie mit der Skepsis zur Verneinung des Lebens gelangt war (νεκροί!). An Diogenes und Antipater und ihre Nachfolger knüpfte Antiochus an, als er die Stoa in die skeptische Akademie einführte. Ein neuer Wendepunkt war es für die Stoa, der zur Reaktion gegen Antiochus führte. Suchte dieser das Heil für die Menschheit in der Philosophie (siehe oben), so verzweifelte die Stoa in den schweren Zeiten des letzten Jahrhunderts und verschloss sich der Welt und sich die Welt. Ihre Saat reifte

Digitized by Google

neben der Heilslehre, um Säulensteher, Einsiedler und andere Naturwidrigkeiten zu schaffen. Der stoische Dualismus ist bis heute erhalten.

Mit einer gewissen Entrüstung kann ich nur in der Besprechung der Academica fortfahren. Es ist eine geradezu unglaubliche — Unverfrorenheit, mit welcher Cicero die ganze Ethik von ὑποτελὶς bis zum Schluss in kaum 10 Zeilen zu Ende bringt. Wer diesen kleinen Abschnitt (§ 23) mit einigem Verständnis liest, der kann sich des Unwillens nicht erwehren über die lüderliche Frevelhaftigkeit, mit welcher dieser Römer die griechische Philosophie misshandelt.

Hervorzuheben ist die Erwähnung der ὑποτελίς (vergl. S. 22 ff.) und Betonung der Bethätigung der Tugend, womit Cicero an das Vorhergehende anknüpft. (Vergl. de fin., wo Antiochus öfter wiederholt: nos ad agendum nati sumus!) Der Abschnitt aus der Ethik wird in den Büchern de finibus ausführlicher behandelt.

§ 24. „De *natura* autem — id enim sequebatur — ita dicebant, etc." Mit diesen Worten beginnt das zweite Kapitel der Auseinandersetzung, welche mit Platon § 17 angefangen hatte. Nach der Ethik wird die Physik behandelt bis § 29.

Aus ihrem ganzen Gebiete wird aber nur die Frage nach der schöpferischen Kraft der Welt berührt und zwar im ersten Teil so verwirrt, wie man es kaum denken möchte. Die ganze Rederei läuft zunächst auf die Erklärung des Ausdruckes ποιότης hinaus. Es wird (§ 24) die vis efficiens der materia gegenübergestellt. Beide sind aber eins und ohne einander nicht denkbar. Nun nennt Cicero die Verbindung beider corpus und quasi qualitatem quandam und unterbricht die Erörterung mit sprachlichen Auseinandersetzungen über den Ausdruck ποιότης-qualitas. § 26 wird dann fortgefahren und der Ausdruck qualitas im gleichen Sinne wie elementum gebraucht, ohne dass „quasi" vorgesetzt wäre. Hier wird also die vis efficiens fast mit dem corpus gleichgestellt, während sie nachher Weltgeist, animus mundi (§ 29) genannt wird. Das hat aber seinen guten Grund; denn es folgt die Erwähnung der 4 platonischen Elemente, von denen Luft und Feuer etwas von der vis efficiens haben, während

Digitized by Google

Wasser und Erde die Materie bilden. Dann wird noch das fünfte Element des Aristoteles angeführt. Hier, am Ende des § 26, bricht zunächst der Entwicklungsgang ab. Es war bisher geschieden zwischen Geist und Stoff. Ihre Verbindung war erwähnt und zugleich angedeutet, dass in den platonischen 4 Elementen eine gleichartige Verbindung einer vis efficiens und der materia vorliegt. Das fünfte Element des Aristoteles wird als etwas Überirdisches genannt, aus welchem die Gestirne und der Verstand (meus) bestehe. Die Verschmelzung dieser erwähnten Ansichten wird nicht durchgeführt. Cicero bricht ab und beginnt § 27 mit einer neuen Entwicklung, welche mit der vorhergehenden nur durch den Begriff der vis efficens zusammenhängt. Dieser ist die bildungsfähige materia untergeordnet, welche selbst auch unvergänglich ist. Sie geht zwar unter, aber nicht in nichts, sondern sie zergeht nur in ihre Teile; ihre Teilbarkeit ist so unendlich, wie der unendliche Raum (*intervallum*!), in welchem alle Bewegungen der Materie stattfinden. Durch die Bewegung der vis efficiens oder qualitas wird die Materie zu den qualia gestaltet, aus welchen die Welt besteht. Alles ist ein Teil der Welt, keinen Stoff giebt es ausserhalb derselben. Was in der Welt ist, das ist ein Teil derselben und wird durch die fühlende (sentiente) Natur umfangen, in welcher die ewige, sich gleichbleibende vollkommene Vernunft enthalten ist. Sie ist ewig, denn es giebt nichts Mächtigeres, vor dem sie zu Grunde gehen könnte. § 29. Diese Macht („quam vim") nennen sie den Weltgeist, er ist der Verstand, die vollendete Weisheit, ihn nennen sie Gott, die Vorsehung für alle ihm unterstellten Dinge, für die himmlischen wie für die irdischen, besonders aber für den Menschen. Bisweilen nennen sie diese Macht auch Notwendigkeit (necessitas), gemäss der unabänderlichen Weltordnung, oder auch Schicksal (fortuna), weil uns infolge unserer Unkenntnis manches unerwartet kommt. — —

Es zerfällt der Abschnitt von § 24—29 zweifellos in zwei Teile. Im Anfang macht Cicero den Versuch, einiges

Digitized by Google

von den Entwicklungen des Antiochus über die Schöpfungslehre des Platon und Aristoteles zu geben. Er kommt aber offenbar damit nicht zurecht. (Vielleicht haben seine Sclaven hier versagt!) Deshalb wird abgebrochen und von § 27 ab der zweite Teil gegeben, welcher eine kurze Zusammenfassung der antiocheischen Lehre von der Weltschöpfung enthält mit Rücksicht auf die philosophia antiqua. Für diesen zweiten Teil können wir annehmen, dass Cicero die Lehre des Antiochus in reiner Gestalt wiedergiebt. Man beachte die ungetrübte Gedankenentwicklung gegenüber den vorhergehenden Darstellungen. Es ist klar, hier hat sich Cicero wörtlicher an sein Excerpt gehalten. Um so flüchtiger ist er aber wieder im nächsten Abschnitt.

§ 30. „Tertia deinde philosophiae pars, quae erat in ratione et in disserendo, sic tractabatur ab utrisque". Sollte man nach diesen einleitenden Worten nicht eine Abhandlung über die ganze Erkenntnislehre Platons und Aristoteles' erwarten? Davon ist nun zwar keine Rede, wohl aber wird an die platonische Ideenlehre eine Kritik angeknüpft, welche uns zu nicht unbedeutenden Rückschlüssen auf die Lehre des Antiochus berechtigt. In der an Platon geübten Kritik heisst es: Quamquam oreretur a sensibus, tamen non esse indicium veritatis in sensibus: mentem volebant esse verum indicem (Antiochus-Stoicus!); solam censebant idoneam cui crederetur, quia sola cerneret id, quod semper esset simplex et unius modi et tale quale esset. Hunc illi ἰδέαν appellant, iam a Platone ita nominatam, nos recte speciem possumus dicere. 31. Sensus autem omnis hebetes et tardos esse arbitrabantur, nec perspicere ullo modo res ullas, quae subiectae sensibus viderentur, quod aut ita essent parvae, ut sub sensum cadere non possent, aut ita mobiles et concitatae, ut nihil unquam unum esset et constans, ne idem quidem, quia continenter laberentur et fluerent omnia. Itaque hanc omnem partem rerum *opinabilem* appellabant." Es ist nötig, diese Stelle recht eingehend zu betrachten, da in ihr die Gründe zu einem Teil wenigstens enthalten sind, welche zu einer ersten Spaltung der Schule führten. Zunächst lässt sich noch aus der Fassung, welche Cicero verrät, erkennen, dass eine kritische Behand-

Digitized by Google

lung vorlag, welche nicht eine zustimmende sein konnte[1]. Das erste Wort „quamquam" macht uns schon aufmerksam darauf. Obgleich sie von den Sinnen ausgeht, wird die Wahrheit doch nicht von ihnen erkannt; ihnen kann man nicht glauben, sondern nur dem urteilenden Geiste. Es ist eine durch Cicero herbeigeführte Verkennung, wenn Hirzel III p. 499 n. 2 diese Wiedergabe der platonischen Lehre mit der eignen Lehre des Antiochus gleichsetzen will. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Übertragen wir den angeführten Satz ins Positive, so kommen wir der Lehre des Antiochus weit näher: Weil das Thatsächliche durch die Sinne wahrgenommen wird, so liegt in ihnen eine Erkenntnis der Wahrheit und man muss ihnen glauben[2]. Auf die Miterkenntnis des Geistes werden wir nachher zu sprechen kommen; hier genügt es, auf diesen Widerspruch aufmerksam zu machen, welcher zwischen Antiochus und Platon vorhanden zu sein scheint. — Noch schärfer werden die Sinne dann § 31 behandelt, ihre Unzulänglichkeit hervorgehoben, die Unbeständigkeit der Erscheinungswelt angeführt und schliesslich gar die ganze Erkenntnis als *opinabilis* hingestellt. Eine solche Lehre als antiocheisch zu fassen, ist ganz unmöglich; man wolle denn versuchen, aus ihm einen Skeptiker zu machen! Die Entwicklung, welche hier aus der platonischen Lehre gegeben wird, läuft klar und deutlich auf die Skepsis hinaus[3]. Haben wir dies richtig erkannt, so ergiebt sich der Zusammenhang bei Cicero weit leichter und die Widersprüche mit der Lehre des Antiochus fallen fort. Auf die Frage nach der Ideenlehre lässt sich, soweit ich bisher erkannte, nichts Bestimmtes aus dieser Stelle entnehmen; ich lasse sie deshalb aus dem Bereich unserer Betrachtung. Verschiedentlich bereits haben wir gesehen, wie von Cicero die skeptische Seite des Sokra-

[1] Vergl. die Kritik, welche Antiochus § 42 an der zenonischen Lehre übt.

[2] Vergl. weiter unten zu § 42. — Die Auffassung des Antiochus hängt mit seiner constitutio naturae und der ὑποτελίς zusammen.

[3] D. h. in der Entwicklung bis § 32. Hier lenkt die Darstellung insofern ein, als aus den Ideen eine scientia hergeleitet wird.

Digitized by Google

tismus hervorgehoben wird, wie hier Urteile vorkommen, welche geradezu gegen Antiochus gerichtet scheinen. Dasselbe Hervorheben der skeptischen Seite finden wir auch hier bei Platon.

Warum Cicero dies thut, ist bereits gesagt worden. Er legt sich eine neue Bresche zurecht und schreibt negativ, d. h. gegen Antiochus, um nachher mit dem positiven Antiochus zu stürmen! Hiermit hat er auf den heiligen Augustinus jedenfalls einen gewaltigen Eindruck gemacht. Vergl. dessen Schriften contr. Acad. — Es liest sich wie eine Selbst-Ironie, wenn Augustinus in Cicero nach Acad. post. II, wo Antiochus positiv wiedergegeben sein wird, einen Vorläufer des Christentums feiert und auf Antiochus schimpft! —

Wie Cicero seine Ausführung aus der Darstellung des Antiochus entnehmen konnte, ergiebt sich ohne grosse Schwierigkeiten, wenn wir an den Plan des Antiochus denken. Derselbe wollte eine Entwicklung der Schulen von Sokrates ab geben. In derselben mussten die Entstehungsgründe für die einzelnen Schulrichtungen angeführt werden, und diese lagen natürlicherweise in den Lehren. Aus der platonischen Lehre waren also Gründe zu entnehmen, welche eine Spaltung der Schule herbeiführen konnten. Nun sagt Cicero zwar § 30 sic tractabatur ab utrisque, d. h. natürlich von Akademikern und Peripatetikern (vgl. Hirzel III p. 500 n.). Es lag ja auch in Ciceros Absicht, deren gemeinsame Lehren anzuführen. Von dieser Absicht weicht er nun aber ab. Deshalb wird § 33 genauer gesagt: „Haec forma erat illis primum a Platone tradita". Die in § 30—32 gegebene Darstellung ist aber eine einseitige. Es fehlt die Angabe der Bestandteile, welche in der peripatetischen Schule fortgepflanzt wurden. Darauf wird allerdings von Cicero nachher nicht mehr Rücksicht genommen, sondern nur in kurzer Übersicht die Geschichte der Schulen berührt bis auf die Zeit Polemons, in welcher eine weitere Spaltung eintrat. Von Aristoteles wird bemerkt, dass er die Ideenlehre erschütterte, während Speusippus, Xenokrates u. s. w. bis Polemon an der eigentlich platonischen Lehre festhielten. Dass nun diese erste Teilung der Schule hier an die Erkenntnislehre angeknüpft wird, ist bezeichnend genug. —

Digitized by Google

Unter den Schülern Polemons entstand eine weitere Spaltung der Schulen. Dieselbe zu entwickeln ist zunächst die Aufgabe des Antiochus, dem Cicero folgt, gewesen. Bei Cicero ist die Verbindung wieder etwas gelockert. Es sind äussere — nichtssagende — Gründe, mit denen er auf Zenon überleitet: „Jam Polemonem audiverant assidue Zenon et Arcesilas. 35. Sed Zenon, cum Arcesilam anteiret aetate valdeque subtiliter dissereret et peracute moveretur, corrigere conatus est disciplinam". Diese correctio wird dann, wie ausdrücklich bemerkt ist, nach Antiochus vorgebracht. Der erste Teil, die Ethik wird an den Peripatetiker Theophrastus angeschlossen, woraus hervorgeht, dass Zenon wohl wesentlich durch eine laxere Durchführung des Peripatos zu der scharfen Trennung der Güter getrieben wurde. § 33 war schon bei der Erwähnung des Theophrastus in vorbereitender Weise darauf hingewiesen.

Es folgt nun § 36 f. die stoische Güterteilung mit der kritischen Zwischenbemerkung § 37: „Atque ut haec non tam rebus quam vocabulis commutaverat etc." Und weiterhin wird mit der Darstellung in dem Sinne auf die Peripatetiker Bezug genommen, dass Zenons Lehre als eine äusserst strenge Verschärfung erscheint. § 38 geschieht dann der πάθη Erwähnung und nachträglich werden die Ansichten der antiqui (!) angezogen. Aus dem Gebiet der Physik wird dann § 39 erwähnt, dass Zenon das sogenannte fünfte Element mit dem Feuer gleichsetzt und also vier Elemente angenommen hat. In Bezug auf die Lehre von der Körperlichkeit alles Seins wird Zenon dem Xenokrates gegenübergestellt, was darauf schliessen lässt, dass dieser die Lehre über den Weltgeist vorwiegend behandelt hat. Dies Kapitel ist wie das vorhergehende aus der Ethik möglichst kurz gehalten und bietet daher weniger Anhaltspunkte für die Verfolgung der antiocheischen Kritik. Anders aber verhält es sich mit dem folgenden Abschnitt, der Logik. In der Darstellung derselben lässt sich die Absicht nicht verkennen, einen Gegensatz der stoischen Erkenntnislehre gegen die skeptische Akademie und Arkesilas (vgl. § 43 und 44) möglichst hervorzuheben. Sind wir dabei der Augenscheinlichkeitslehre (perspicuitas!) des

Digitized by Google

Antiochus eingedenk, so werden wir auch eine gewisse Rücksicht auf diese nicht übersehen können. Vor allem ist aber die Beschränkung der Darstellung auf die *sensus* höchst beachtenswert. Es kam offenbar dem Antiochus darauf an, aus der Lehre Zenons das herauszuheben, was ihm selbst für seine Sinnenlehre wichtig zu sein schien. Daneben wird die unsichere Erkenntnis, die opinio, von dem Gegner der Skepsis gebührend berücksichtigt, soweit man es eben bei der knappen Behandlung der Sache durch Cicero und dessen eigentlichem Plane verlangen kann. Von einem Vergleich mit der älteren Erkenntnislehre der Akademiker ist freilich nicht die Rede, es wird nur wiederholt bemerkt, dass Zenon sich vieler neuer Ausdrücke bedient und auch manches Neue eingeführt habe. Ich will nun die Hauptsätze der ciceronianischen Entwicklung hier anführen. Es heisst von Zenon § 40: „de sensibus ipsis quaedam dixit nova, quos iunctos esse censuit e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus, quam ille φαντασίαν, nos visum appellemus licet; . . . . . Sed ad haec, quae visa sunt et *quasi accepta sensibus, adsensionem adiungit animorum*, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. 41. *Visis non omnibus adiungebat fidem*, sed iis solum, quae *propriam quandam* haberent *declarationem* earum rerum, quae viderentur: id autem visum, cum ipsum per se cerneretur, *comprendibile*, ... sed cum acceptum iam et adprobatum esset, *comprehensionem* appellabat, ... Quod autem erat sensu comprehensum, id ipsum *sensum* appellabat et, si ita erat comprehensum, ut convelli ratione non posset, *scientiam*, sin aliter, *inscientiam* nominabat: ex qua exsisteret etiam *opinio, quae esset inbecilla et cum falso incognitoque communis.* Bis hierher wird also die „zenonische" Lehre von der Erkenntnis der Sinne behandelt, ohne dass über die *adsensio* animorum Näheres mitgeteilt wird. Der Nachdruck liegt auf den Sinnen, diese sind es, welche uns erkennen lassen, und von ihnen geht schliesslich alles aus, selbst die ganze scientia. — Verrät nun diese Entwicklung der zenonischen Lehre schon die Auffassung des Mannes, welcher vor allem die sinnliche Wahrnehmung hoch stellte, so könnte man doch immer noch entgegenhalten, dass Zenon selbst zu dieser Hochstellung sinnlicher Wahrneh-

Digitized by Google

mung durch seine Gegner, besonders durch Arcesilas gezwungen war, und es demgemäss weniger auffällig finden, dass auch hier auf die Wahrnehmung der Sinne ein grösserer Nachdruck gelegt wird. Nun wird aber in den bei Cicero folgenden Sätzen nochmals einiges aus der Lehre Zenons hervorgehoben, was uns über jeden Zweifel hinwegsetzt, in dieser ganzen Auseinandersetzung schon die tendentiöse Darlegung des Antiochus zu erkennen. Derselbe wollte nämlich zeigen, dass Zenon erstens den Sinnen eine wahre Erkenntnis beigelegt und zweitens alles zweifelhafte Meinen verworfen habe. Diese Schlussfolgerung wird § 42 in nachfolgenden Sätzen gezogen: „Sed inter scientiam et inscientiam *comprehensionem* illam, quam dixi, collocabat, eamque neque in rectis neque in pravis numerabat, sed *soli credendum esse* dicebat. *E quo sensibus etiam fidem tribuebat, quod, ut supra dixi, comprehensio facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur*, non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet, sed quia nihil, quod cadere in eam posset, relinqueret, *quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset*, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur, e quibus non principia solum, sed lationes quaedam ad rationem inveniendam viae aperirentur: errorem autem et temeritatem et ignorantiam et opinationem et suspicionem et uno nomine omnia, quae essent aliena firmae et constantis adsensionis, a virtute sapientiaque removebat.“ Mit diesem letzten Satze wird Zenon als Gegner der akademischen Skepsis deutlich genug dargestellt. Die wortreiche Umschreibung der Skeptiker lässt auf eine scharfe Zurückweisung in Ciceros Originale schliessen.

Zieht man nun zwischen den Darstellungen der stoischen und platonischen Erkenntnislehre, wie sie von Cicero hier gegeben werden, einen Vergleich, so wird man für beide den Inhalt insofern als gemeinsam erkennen, indem beide Abschnitte hauptsächlich die Sinne und das Verhältnis des Wissens zu ihnen behandeln. In der stoischen Darstellung lässt sich eine gegen die Skepsis gerichtete Auffassung nicht verkennen, während in der Wiedergabe der platonischen Lehre eher eine Neigung für die Skepsis zu finden ist. Diese ist aber erst durch Cicero hineingelegt (vergl. S. 127), welcher hier die

Digitized by Google

dogmatische Seite der platonischen Lehre nicht berücksichtigt und demgemäss auch von den Grundzügen nichts erwähnt, welche Aristoteles dem Platonismus entnahm. Dass dies aber in einer ordentlichen Entwicklung, wie wir sie von Antiochus voraussetzen müssen, geschehen ist, unterliegt wohl keinem Zweifel; wir sehen also auch in diesen Darlegungen, wie lückenhaft und oberflächlich das Verfahren Ciceros gewesen ist.

Aus dem Gebiete der Sprache ist noch auf die Wendung im § 42 hinzuweisen: „quodque natura quasi *normam* scientiae et principium sui dedisset". Der Ausdruck norma (= κανών) ist hier wohl mit regula gleich zu setzen. Er kehrt wieder frgm. 8. Nonius p. 162: „atqui si id *crederemus*, non egeremus perpendiculis, non *normis*, non *regulis*." Die Anwendung dieses Ausdrucks kehrt, wie bereits S. 23 f. gesagt ist, bei Antiochus sehr häufig wieder, so dass er auch hier ein Beweisstück bildet, dass wir es mit Anschauungen des Antiochus zu thun haben. Zugleich sei dabei nochmals erwähnt, dass auch das *credere* eine nicht zu übersehende Bedeutung bei Antiochus hat. Es wird dem *dubitare* der Skepsis entgegengestellt und bildet in dem Sinne die Grundlage der antiocheischen Theosophie, wie das Dogma, welches er siegreich gegen die Skepsis behauptete. Man vergleiche antiocheische Sätze wie bei Seneca ep. 95, 39 „ . . *regula* . . . cui *credat*, recta esse, quae fecit," und 95, 50: „Primus est deorum cultus, deos credere" mit dem frgm. 8 Non. p. 162 und gehe nun auf Cicero Acad. I 42 zurück! Hier wird von der stoischen κατάληψις gesagt, dass ihr nach Zenon „soli credendum esse." Nun zieht offenbar Antiochus selbst den Schluss aus der stoischen Lehre, dass man auch den Sinnen Glauben schenken müsse, da auf ihnen die κατάληψις beruhe, welche dem Zenon wahr und glaubwürdig erschien: „non quod omnia, quae essent in re, comprehenderet, sed quia nihil, quod cadere in eam posset, relinqueret, *quodque natura quasi normam scientiae et principium sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur* etc. Hiermit wird von Antiochus die *constitutio naturae* offenbar auf die Erkenntnislehre angewandt und der Versuch gemacht, die Keime der eignen Lehre in der Stoa nachzuweisen. Die Natur selbst bietet sich den

Digitized by Google

Sinnen dar und giebt in sich gleichsam eine *norma* des Wissens „et principium sui, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur". Dieses principium sui entspricht offenbar der ὑποτελὶς in der antiocheischen Ethik. Wie hier durch die constitutio naturae mit der ὑποτελὶς der Keim zum τέλος gelegt wird, so wird in der Logik mit dem principium sui der Keim zu den ἔννοιαι (und ἰδέαι!) gelegt. Damit wird das *credo* für die Sinne begründet und verlangt. Zugleich aber lässt sich nun leichter erkennen, welche Bedeutung die Augenscheinlichkeit (perspicuitas, ἐνάργεια) in der Lehre des Antiochus hat. Darüber wird bei der Besprechung der Academica pr. II gehandelt werden müssen. Hier will ich nur noch darauf aufmerksam machen, dass Hirzel mit der Annahme, dass die platonische Lehre, wie sie Antiochus darstellte, die eigene Lehre des Antiochus war (III S. 499 n), zwar nicht so ganz Unrecht hat, dass er aber hätte scheiden müssen zwischen aneignender und darstellender Auffassung. Wir haben gezeigt, dass Cicero § 30 nur einen Teil der antiocheischen Entwicklung wiedergiebt und zwar gerade den Teil, welcher die durch Platon gegebenen Entstehungsgründe für die skeptische Akademie enthält, welchen sich also Antiochus keineswegs zu eigen machen konnte. Zugleich ergiebt sich aber, dass eine solche Annahme, wie sie Hirzel seinen Untersuchungen über diese Frage zu Grunde gelegt hat, nur bedingungsweise richtig ist. Antiochus äussert allerdings seine Auffassung der platonischen Lehre, wenn er zeigen will, wie aus ihr die Herleitung der Skepsis möglich war und geschah, aber er gab doch damit nur eine einseitige Auffassung, die er selbst nicht billigte. Man muss in der Benutzung ciceronianischer Stellen mit der grössten Vorsicht verfahren und stets den weiteren Zusammenhang berücksichtigen, in welchem eine solche Stelle sich findet[1]. Aus dieser von Hirzel angeführten Stelle die Aufnahme der platonischen Ideenlehre durch Antiochus herzu-

[1] Ich habe mir eine kritische Analyse sämtlicher philosophischen Schriften Ciceros, Senecas und anderer Schriftsteller in der Weise angefertigt, wie ich hier die Akademica behandle. Nur dadurch glaube ich einen einigermassen klaren Überblick gewonnen zu haben.

Digitized by Google

leiten, wird nimmer angehen, so wenig, wie das hier über die Sinne gefällte Urteil der eignen Lehre des Antiochus entsprechend ist, welche sich in der Beurteilung der stoischen Lehre § 42 deutlicher offenbart.

Über den Schluss des enthaltenen Fragments der Acad. I lässt sich wenig sagen. Nach den üblichen Redensarten im § 43 beginnt Cicero im § 44 die Entwicklung der skeptischen Akademie damit, dass er den Streit zwischen Zenon und Arkesilas nochmals erwähnt und dann — natürlich im Gegensatz zu der perspicuitas des Antiochus — die obscuritas aller Dinge hervorhebt, dieselbe durch Zeugnis des Sokrates, Demokritos, Anaxagoras und Empedokles zu bekräftigen sucht und dann mit § 45 auf diese die Lehren des Arkesilas zurückführt, welche in dem Leugnen jedes Wissens und einer wahren Erkenntnis bestehen. Gestützt wird dieselbe § 46 noch durch Platon und seine dialektische Schreibweise, in welcher er kein bestimmtes Urteil abgebe. Dann scheint Cicero auf Karneades übergegangen zu sein, mit dessen Anführung das erhaltene Bruchstück der Schrift schliesst.

Blicken wir nunmehr auf den Lauf unserer Entwicklung zurück und fassen die Punkte kurz zusammen, welche für die Lehre des Antiochus oder deren Klarlegung gegenüber den Entstellungen Ciceros von Bedeutung sind, so ist zunächst hervorzuheben, dass sich trotz der mangelhaften Darstellung Ciceros die Ordnung klar erkennen lässt, welche der Originalschrift zu Grunde lag. Diese war eine geschichtliche und in ihren Unterabteilungen sachlich geordnet. Es werden 3 Entwicklungsperioden des Sokratismus unterschieden, von denen die erste bis zum Auftreten Zenons, die zweite bis Karneades reicht. Mit diesem beginnt eine dritte Periode, deren Ende wir mit Antiochus' Eindringen in die Akademie gleichsetzen können. Innerhalb dieser Perioden werden die Lehren nach der Dreiteilung der Philosophie in Ethik, Physik und Logik behandelt. Deutlich erkennen wir, dass der Verfasser der Urschrift bemüht ist, für die Abweichungen der einzelnen Schulrichtungen die Gründe nachzuweisen und zugleich zwischen den drei Schulen, der Akademie, dem Peripatos und der Stoa eine gewisse geistige Übereinstimmung festzustellen. Auch

Digitized by Google

für die Skepsis werden die Entstehungsgründe angegeben, diese selbst kann jedoch von dem Dogmatiker Antiochus nicht gebilligt werden. — Aus der Disposition ergiebt sich ferner, dass das Original, welches Cicero benutzt, einen recht bedeutenden Umfang gehabt haben muss, dem gegenüber die oberflächliche, lückenhafte Excerpierung Ciceros geradezu unfasslich erscheint. Es sind abgerissene Fetzen, die uns der Römer aufbewahrt hat. — Von der höchsten Wichtigkeit ist aber das Verfahren Ciceros bei der Excerpierung seines Originals. Wir haben wiederholt gesehen, dass Cicero die skeptische Seite hervorzuheben sucht und damit in einem seinem Originale entgegengesetzten Sinne schreibt. Wir haben auch den Grund angegeben, warum er dieses thut. Es ist also hier nur noch einmal hervorzuheben, dass Cicero die kritischen Entwicklungen des Griechen in der Weise zerstückelt, dass er das Negierte positiv darzustellen sucht, um nachher aus dem Positiven seine Gegenschrift zusammenzustellen. Es ist dieses Verfahren ganz besonders deshalb zu beachten, weil Cicero es nicht hier allein angewandt hat. Man kann es ihm noch in verschiedenen anderen Schriften nachweisen, die ich hier aus dem Bereich der Betrachtungen lassen muss. Für die Kritik aber, die ein Forscher heute an Cicero üben will, ist es unbedingt nötig, dieses zu wissen. — Trotz der oppositionellen Schreibweise Ciceros und der Dürftigkeit seiner Darstellung ist es uns doch möglich, einiges von der eignen Lehre des Antiochus herauszufinden. Das Wichtigste ist die Entwicklung des Gottesbegriffs und der monistischen Weltauffassung. § 24 wird (im Gegensatz zu § 6) die Einheit der vis effectiva und der materia betont und diese vis effectiva mit animus, *providentia* (!!), necessitas, *deus* gleichgesetzt. Aus der Verbindung von § 26 mit § 39 ergiebt sich, dass diese vis effectiva von dem fünften Element des Aristoteles hergeleitet wird, aus welchem die Sinne und der menschliche Geist gebildet werden. Aus der an der Stoa § 40—42 geübten Kritik wird daher die Werthschätzung der — nach dem gegebenen Gedankengang durch die vis effectiva unterstützten — Sinne verständlich, welche eine wahre Erkenntnis gestatten und denen zu

Digitized by Google

glauben ist gemäss der *constitutio naturae*, die uns mit einem Teil (ὑποτελίς!) des göttlichen νοῦς ausgerüstet hat und die Augenscheinlichkeit (perspicuitas) darbietet.

Academica priora II.

Nach der Arbeit Hirzels über die Academica II Ciceros könnte es scheinen, als ob es ein Wagnis wäre, noch einmal auf diese Schrift in ausführlicherer Weise zurückzukommen. Bedenkt man aber, dass Hirzels Bearbeitung von dem Vorsatz ausgeht, die skeptischen Bestandteile in erster Linie zu untersuchen, so wird es immerhin berechtigt sein, diese Schrift auch einmal auf ihre dogmatischen Bestandteile hin zu prüfen[1]. In vielen Punkten stimme ich Hirzel bei; es werden sich aber manche Dinge finden, welche mich zu einer abweichenden Ansicht getrieben haben, und daher ist es geboten, die kritische Durchsicht der Schrift noch einmal von neuem zu unternehmen. Eins sei vorweg genommen: Hirzel hat S. 262 ff. die Wahrscheinlichkeit entwickelt, dass das dem Cicero vorliegende Original die Form eines Dialogs gehabt habe. Die Schwierigkeiten, welche ihn zu dieser Annahme getrieben haben, werden durch dieselbe keineswegs gehoben. Wir müssten denn glauben, dass auch in der dialogischen Schrift zwei Abteilungen zu scheiden wären, die erste geordnet und in zusammenhängender Entwicklung, die zweite zwanglos und ungeordnet. Nun geht aber Hirzel bei dieser Annahme von dem Gedanken aus, dass Cicero sich fest an die Ordnung des Originals angeschlossen habe. Zu einer solchen Annahme ist man jedoch keineswegs berechtigt. Im Gegenteil, der Römer hat bei dem Verfahren, mit Excerpten, die kapitelweise abgefasst waren, zu arbeiten, leicht Veranlassung finden können, gegen die ursprüngliche Ordnung seines Originals zu verstossen. Hauptsächlich lag die

---

[1] Nebenbei sei bemerkt, dass ich meine Arbeiten über diese Schrift Ciceros bereits fertig hatte, bevor Hirzel III erschien. Dem Herrn Verfasser sage ich hier nochmals verbindlichsten Dank für die freundliche Zusendung des Werkes, auf welches ich nachträglich Rücksicht nahm.

Digitized by Google

Möglichkeit nahe, etwas nachträglich anzureihen, was früher übergangen war, oder durch Verstellung der einzelnen Abschnitte die Schrift wechselvoller und anregender zu gestalten als es eine regelmässige Entwicklung ist. Gerade bei der Flüchtigkeit Ciceros ist eine solche Annahme sehr naheliegend. Andrerseits ist es mir nicht gelungen, auch nur in irgend welchen Schriften, in denen Lehren des Antiochus sich finden, Spuren einer dialogischen Form zu erkennen. Das Kennzeichen des Antiochus ist die geschichtliche Kritik! — Im vorliegenden Falle aber hatte Cicero einen höchst einfachen Grund, die Entwicklung des Lucullus noch weiter auszudehnen. Die Excerpte (§ 19—39) waren zu kurz geraten, Cicero hatte für seine Schrift einen grösseren Umfang vorgesehen und lässt nun noch Einzelheiten sich anreihen (§ 40—60), welche eigentlich in dem vorhergehenden Abschnitt hätten eingefügt werden müssen. Somit erhält der Vortrag des Lucullus die nötige Ausdehnung, und das Verfahren des Cicero hat nichts Auffälliges an sich. Wir bewahren ihn mit dieser Annahme vor den Schwierigkeiten, welche eine dialogische Fassung seines Originals ihm zweifelsohne gemacht haben würde. Nach meiner Analyse der Academica post. I wird man auch für diese Schrift das Verfahren Ciceros bereits voraussetzen können. Er schreibt pro et contra und nach einzelnen Excerpten, d. h. er zerpflückt das Original. Wir werden den Nachweis führen.

Nach einer allgemeinen Einleitung beginnt Cicero den ersten Teil der Darstellung § 17 mit einer Definition der stoischen κατάληψις, welche auf der ἐνάργεια (perspicuitas, evidentia) beruht (vergl. Hirzel S. 252 ff.). Diese Definition wird § 18 nach Zenon genau angegeben als „tale visum, impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset". Aus dem Zusammenhange ergiebt sich, dass Antiochus sich dieser stoischen Lehre angeschlossen und diese gegen die skeptisch-akademischen Angriffe verteidigt hat, wie es im weiteren Verlauf Lucullus nach ihm thut. Nach der Bestimmung der κατάληψις war es gegeben, die Werkzeuge, durch welche sie entsteht, die menschlichen Sinne einer Betrachtung zu unterziehen. Dies geschieht § 19 in der Weise, dass zunächst die Klarheit und Sicherheit der sinnlichen Wahr-

Digitized by Google

nehmung betont wird. Dieselbe ist derartig, dass wir Menschen, selbst wenn uns eine Wahl freistände, uns nichts Besseres von Gott wünschen könnten. Hier wird nun plötzlich das Beispiel von dem durch das Wasser gebrochen erscheinenden Ruder und das vom Hals der Taube erwähnt, und ein Einwurf mit solchen Beispielen als absurd verwiesen, der keine Antwort verdiene. Eine solche wird ihm aber doch zu teil, da Lucullus sagt, dass er die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung nur dann annimmt, wenn erstens die Sinne ganz gesund sind, und zweitens sich ihrer Thätigkeit nichts hindernd in den Weg stellt (wie es beim Ruder das Wasser thut). Die Vorzüglichkeit der Sinne wird dann am Beispiel des Gesichtssinnes eingehender nachgewiesen und das Gleiche von den anderen Sinnen angenommen. (Bei Cicero ist die Darstellung verkürzt bis aufs Äusserste.) Damit wird der erste Abschnitt geschlossen, welcher über die einfache Sinnesthätigkeit handelt. Es folgt § 20—21 ein Kapitel, in welchem gezeigt wird, wie sich aus den wiederholten Sinnesthätigkeiten feststehende Vorstellungen entwickeln, welche nur in gewisser Beziehung durch die Sinne festgehalten werden. Ihr eigentlicher Sitz ist der Geist: „Animo iam haec tenemus comprehensa, non sensibus." Aus diesen entstehen die im Geiste durch die Übung (= Wiederholung) fertig gewordenen Begriffe (quasi expleta rerum comprehensio). Dies sind die notitiae rerum (ἔννοιαι). Wir haben also hier in zwei Paragraphen eine knappe Entwicklung der wiederholten Sinneswahrnehmung zum bleibenden Begriff. Diese Entwicklung findet durch das Hinzukommen des animus statt. Im folgenden § 22 beginnt auf Grund der vorhandenen ἔννοιαι eine Widerlegung der Skepsis. Es wird gesagt, dass solche Begriffe unmöglich wären, wenn sie falsch wären, oder aus unsicheren Vorstellungen entständen. Das ist undenkbar, denn dann würde es kein Gedächtnis geben. Auf diesem beruht aber ein gut Teil des wirklichen Lebens — nicht allein die Philosophie — und alle Künste. Dieser Satz wird nun weiter ausgesponnen: An das, was man nicht erfasst hat, kann man sich nicht erinnern. Keine Kunst wäre möglich, wenn nicht das Gedächtnis wäre. Denn aus der Wiederholung der Sinnesempfindungen entwickeln sich die Kunstfertigkeiten. Kein Sänger vermöchte die Saiten

Digitized by Google

zu rühren und Lieder erklingen zu lassen. „Ars vero quae potest esse, nisi quae non ex una et duabus, sed ex multis animi perceptionibus constat? — § 23 wird ein neuer Abschnitt berührt, der bis zur Mitte des § 24 reicht. Es wird gesagt, dass ohne die wahre Erkenntnis weder eine *virtus* noch eine *sapientia* noch ein τέλος möglich sei. Zu beachten sind im Anfang § 23 die Ausdrücke stabilis et immutabilis und die Betonung der constantia. Es gehört zu der Eigenart des Antiochus, gerade die constantia der Skepsis und dem Epikureismus gegenüber besonders hervorzuheben. Ein fester Boden wird weder durch den Zweifel der Skepsis noch durch die vergängliche Lust gewonnen. — In der Mitte des § 24 setzt plötzlich eine ganz neue Entwicklung ein. Hier wird uns die *constitutio naturae* vorgeführt, welche eine wahre sinnliche Wahrnehmung bedingt. Da wir hier an einen Grundstein der antiocheischen Lehre kommen, so wird es nötig sein, die Stelle gründlicher zu betrachten. „Atque etiam illud *perspicuum* est, *constitui* necesse esse *initium* (ὑποτελίς), quod sapientia, cum quid agere incipiat, sequatur, idque initium esse naturæ accomodatum (τὸ πρῶτον οἰκεῖον). Nam aliter adpetitio — eam enim volumus esse ὁρμήν — qua ad agendum impellimur et id adpetimus, quod est visum, moveri non potest. 25. Illud autem, quod movet, prius oportet videri eique *credi*: quod fieri non potest, si id, quod visum erit, discerni non poterit a falso. Quo modo autem moveri animus ad adpetendum potest, si id, quod videtur, non percipitur, accommodatumne naturae sit an alienum? Itemque, si quid officii sui sit, non occurrit animo, *nihil unquam omnino aget*, ad nullam rem unquam impelletur, nunquam movebitur. 26. Quid quod, si ista vera sunt, ratio omnis tollitur, quasi quaedam lux lumenque vitae, tamenne in ista pravitate perstabitis?“ Dies heisst dem Sinne nach: Es liegt auf der Hand, dass im Menschen ein Trieb enthalten sein muss, welchem der Geist bei seiner Willensäusserung folgt, und dass dieser Trieb naturgemäss ist. Denn sonst würde auch jede Sinnesthätigkeit und Wahrnehmung ausgeschlossen sein. Das aber, was den Thätigkeitstrieb im Menschen anregt, muss vorher wahrgenommen sein und G l a u b e n gefunden haben; glauben kann man aber nicht, wenn man nicht wahres und falsches unterscheiden kann. Der Geist kann nicht zur Thätig-

Digitized by Google

keit erregt werden, wenn nichts als naturgemäss erkannt ist. Er wird also, wenn er nicht pflichtschuldigst wahrnimmt, überhaupt nicht in Thätigkeit treten. Und dann hört eben alles auf und jedes Lebenslicht wird ausgeblasen.

Neben dem Inhalte ist auf die Ausdrucksweise zu achten. Wir finden das für Antiochus bezeichnende „perspicuum est"; mit dem initium wird ὑποτελὶς übersetzt (vergl. S. 360 und 43ff.), und dieses dem stoischen πρῶτον οἰκεῖον gleichgestellt. Dann ist besonders das Erfordernis des *Glaubens* zu bemerken. Der Möglichkeit des Handelns und im weiteren Sinne der Lebensthätigkeit geht der *Glaube* voran. Wenn man also nicht glaubt und nicht erkannt hat, kann man nicht handeln, also nicht leben[1]. Daher nennt unser Dogmatiker die Skeptiker auch die Toten (νεκροί, vergl. S. 45 ff.).

Die Grundlage der Erkenntnislehre ist also: Vorausgesetzt, dass die Sinne gesund sind, und dass keine Hindernisse (wie das Wasser beim Ruder) die Erscheinungen trüben, übt jedes Ding, jede Erscheinung eine Wirkung auf unsere Sinne aus, die wahr sein muss, denn sonst würde die Wirkung und das Ding selbst nicht vorhanden sein können. Jede Erscheinung muss also wahr sein, denn sonst könnte sie nicht vorhanden sein. Ein jedes Ding kann nur die eine Wirkung auf die Sinne ausüben, die seiner wahren Beschaffenheit entspricht, stets vorausgesetzt, dass keine Hindernisse vorhanden und dass die Sinne gesund sind. Dies ist die auf der constitutio naturae beruhende perspicuitas. Verfolgen wir den Gedanken weiter, so können wir sagen, dass alle Erscheinungen von Natur wahr sind, denn eine Unwahrheit in der Natur ist nicht denkbar. Mit der die perspicuitas darbietende constitutio naturæ wird also für die Erkenntnislehre in gleicher Weise der Monismus gewonnen, wie wir es bei der Ethik beobachten können. Die alten dualistischen Gegensätze der Stoa sind gefallen. In welchem Umfange auch hierzu Diogenes und Antipater beigetragen haben, vermag ich zur Zeit nicht nachzuweisen.

In dem ersten Satze von § 26 wird nun sowohl ein Schluss

[1] Bei Seneca kommt diese Forderung des Glaubens wiederholt vor.

Digitized by Google

des bisher erörterten Gedankens wie zugleich ein Übergang zum folgenden Abteil mit dem Worte ratio gegeben. Ohne die Richtigkeit sinnlicher Wahrnehmung ist keine Schlussfolgerung zuverlässig. § 27. Es wird also auch keine Philosophie und keine sapientia mehr möglich sein. Es würden dann auch die δόγματα schwinden, „*quorum nullum sine scelere prodi poterit.* Cum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur: quo e vitio et amicitiarum proditiones et rerum publicarum nasci solent. Die Bedeutung, welche hier den Dogmen beigelegt wird, ist zu beachten. Wir erkennen aus dem häufigen Gebrauche dieses Ausdrucks und der Wichtigkeit, welche ihm zugelegt wird, den Standpunkt des Antiochus. Er war ein zielbewusster Dogmatiker!

Das Dogma ist nun gar nicht nur niemals falsch, sondern auch „*stabile,* fixum, ratum, quod movere nulla ratio queat.“ Zu solchem Dogma können die Skeptiker nicht gelangen. § 28 folgt nun eine Polemik gegen die Skepsis, in welcher ihnen die Möglichkeit eines Dogmas bestritten wird. Zu beachten sind die Ausdrücke fluctuari und inconstantia, mit welchen Antiochus die Skepsis behandelt. Ferner enthält § 29 den für die Philosophie des Antiochus wichtigen Grundsatz: „hanc enim esse *regulam* totius philosophiæ, constitutionem veri et falsi, cogniti et incogniti“, welcher dann gleich darauf erweitert wird: „*etenim duo esse haec maxima in philosophia, indicium veri et finem bonorum, nec sapientem posse esse, qui aut cognoscendi esse initium ignoret aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit, nesciat.*“ Mit Bemerkungen gegen die Skepsis schliesst der Abschnitt.

Da im nächsten Paragraphen eine neue Entwicklung beginnt, so wird es angebracht sein, einen kurzen Rückblick auf unsere bisherige Auseinandersetzung zu thun. Es wurde nach der Definition der κατάληψις (§ 17) eine Darstellung der einfachen Sinnesthätigkeit (§ 19) gegeben. Durch Wiederholung derselben Sinnesthätigkeit entsteht eine Verschärfung oder Verfeinerung der Sinnesempfindung, wie es bei Künstlern sich äussert. Aus der durch die Wiederholung gegebenen Übung entstehen dann auch die Begriffe (ἔννοιαι), welche sich dem Geiste (§ 21) einprägen. Und so entwickelt sich das Gedächtnis (§ 22). War

Digitized by Google

bis hierher die Entwicklung mehr theoretisch, so wird jetzt die Frage nach der Erkenntnis mit Rücksicht auf das Leben, also mehr praktisch behandelt. Es wird gezeigt, dass ohne die Erkenntnis keine virtus, sapientia, kein τέλος (§ 23), keine ὁρμή (§ 24), keine ἀπόδειξις und schliesslich kein δόγμα (§ 26—29) möglich sei. Unverkennbar ist die Zweiteilung des ganzen Abschnittes. Es wird im ersten Teil in positiver Weise die Sinnesthätigkeit und aus ihr die Erkenntnis entwickelt und im zweiten Teil in mehr negativer Fassung bewiesen, dass falls die Erkenntnis fällt, auch eine Philosophie und überhaupt ein Dogma unmöglich sei. Diese zwei Teile bilden zusammen ein abgeschlossenes Ganzes, welches sich gegen diejenigen Skeptiker wendet, die bedingungslos die Möglichkeit einer wahren Erkenntnis leugneten. Wie bekannt sind dies die Skeptiker der Akademie von Arcesilas ab bis Hegesinus (vergl. lic. Acad. II 16).

Bis hierher war die Durchsichtung der spärlichen Excerpte Ciceros ohne grössere Schwierigkeiten. Die folgenden Abschnitte[1] haben mir, offen gestanden, viele Mühe verursacht, bevor ich hinter das recht verwickelte Verfahren Ciceros bei der Zusammenstellung dieser Schrift kam, wie ich wenigstens es glaube. Abzutrennen ist also der Abschnitt von § 30—32, denn mit § 32 wird bereits zu einem neuen Kapitel übergeleitet. Was soll nun hier in dem § 30 und 31 eigentlich gesagt sein? Hirzel III p. 253 sagt, dass hier eine der Psychologie entnommene Betrachtung vorliege, welche das Vorhergehende ergänze. Er hat hiermit nicht geradezu Unrecht, doch wird er wohl nicht das herausgelesen haben, was mir in diesem Wust ciceronianischen Unverstandes enthalten zu sein scheint. Cicero beginnt mit physikalischen oder psychologischen Redereien gewissermassen die ganze Abhandlung noch einmal. Denn die ersten Sätze hätten bereits vor § 19 stehen können. Er bemüht sich aber hier mit einem Kapitel ab, welches, wie er selbst sagt, einige Schwierigkeiten hat. Versuchen wir, den dunklen

[1] Der Übergang § 30: „Sequitur disputatio illa . . .“ ist von Cicero gegeben. Im Original war eine solche Ordnung nicht. Cicero beginnt ein neues Excerpt.

Digitized by Google

Wegen seines Unverstandes nach besten Kräften zu folgen! Nach den einleitenden Worten heisst es: *Mens enim ipsa*, quae sensuum fons est atque etiam ipsa sensus est, *naturalem vim habet, quam intendit ad ea, quibus movetur.* Itaque alia visa sic arripit, ut iis statim utatur, alia quasi recondit, e quibus memoria oritur. *Cetera autem similitudinibus construit, ex quibus efficiuntur notitiae rerum, quas Graeci tum* ἐννοίας, *tum* προλήψεις *vocant. Eo cum accessit ratio argumentique conclusio rerumque innumerabilium multitudo, tum et perceptio earum omnium apparet et eadem ratio perfecta his gradibus (!) ad sapientiam pervenit.* In diesen dunklen Sätzen ist der Inhalt einer höchst wichtigen Entwicklung enthalten! Die Hervorhebung von *mens* ist unverkennbar. Über den Geist oder Verstand wird zunächst wiederholt, was bereits § 21 gesagt war, und ebenso über das Gedächtnis, was wir § 22 lasen. Jetzt kommt etwas Neues: „*Cetera autem similitudinibus construit . . . .*“ Diese cetera waren vorher nicht erwähnt. Durch sie kommen wir hier noch einmal zur sapientia und zur virtus, die wir vorher bereits ohne die cetera erreicht hatten! Aus diesen cetera ergeben sich abermals ἔννοιαι und nun kommen noch hinzu: 1. ratio, 2. argumenti conclusio und 3. hunderttausend andere Dinge, dann wird die Sache klar und die vollendete Vernunft gelangt auf diesen Stufen zur Weisheit! Cicero wird hier wirklich klassisch! Was ihn dahin gebracht hat, lässt sich noch erkennen. Es war bisher von den sinnlichen Wahrnehmungen und einfachen Vorstellungen die Rede. Diese wurden § 22 bereits ἔννοιαι genannt. Hier sind die ἔννοιαι aber „cetera.“ Er nennt sie auch προλήψεις, es kommt ihm nicht so darauf an. Ein Unterschied zwischen diesen ἔννοιαι und den vorher erwähnten ist aber in der Darstellung Ciceros vorhanden. Im § 22 waren es einfache, durch sinnliche Wahrnehmung entstandene Vorstellungen, hier werden sie erst vom mens aus Ähnlichkeiten konstruiert! Es wird wohl niemandem zweifelhaft erscheinen, dass Cicero sich hier an einen Abschnitt wagt, in welchem von der einfachen, sinnlichen Wahrnehmung und der auf ihr beruhenden Vorstellung zu der Bildung abstrakter Begriffe übergegangen war, um zu den Begriffen der sapientia und virtus zu gelangen. Hier versagte sein eigner mens, und

Digitized by Google

er hüllt das Ganze in einen Wust von Worten, ohne sich um „die Menge der unzählbaren Dinge“ weiter zu kümmern. — Eine Wendung seines Originals scheint ihm besonders gefallen zu haben, die er § 31 noch anbringt: „nihil enim est ei (sc. menti) veritatis luce dulcius.“ Sonst hat dieser Abschnitt wohl nur das eine, was für uns von Wert ist, dass wir nämlich auch an ihm erkennen können, wie gering Ciceros Verständnis für wirkliche Philosophie war. Dass er mit solchen Leistungen an die Öffentlichkeit trat und sogar bis zur Zeit des Augustinus, nein bis in die Zeit Weissenfels' hinein gläubige Verehrung fand, ist merkwürdig.

Ein zweiter Hauptteil der ganzen Auseinandersetzung des Lukullus beginnt mit § 32[1]. Mit einigen überleitenden Redewendungen wird eine neue skeptische Richtung eingeführt, welche lehrt: *probabile* aliquid esse et *quasi verisimile*, eaque se uti *regula* et in agenda vita et in quaerendo ac disserendo. Gegen diese Skepsis wendet sich Lukullus § 33—39. Auch in diesem Abschnitt lässt sich (wie Hirzel S. 253 ebenfalls annimmt) eine Zweiteilung entsprechend der vorhergehenden Erörterung erkennen. § 33—36 wird die κατάληψις, 37—39 die συγκατάθεσις der Widerlegung der Skepsis zu Grunde gelegt. Es wird zunächst entwickelt, dass bei der Unentschiedenheit von wahr und falsch kein iudicium (Urteil) und ebensowenig eine *regula* möglich sei, und dann weiterhin daran festgehalten, dass ein verum visum nicht zugleich auch falsum sein könne. Aus der Unsicherheit der Erkenntnis gehe die Unsicherheit des Handelns hervor, die für das Leben nicht angebracht ist. Im folgenden Teile § 37 tritt die Auffassung hervor, dass mit der κατάληψις schon die συγκατάθεσις verbunden ist. Dieselbe äussert sich ebenso § 38 in dem Satze: „qui enim quid percipit, adsentitur statim“. Auch wird gesagt, dass diejenigen, welche die συγκατάθεσις aufheben wollen, gewissermassen dem Menschen den Geist nehmen und damit doch entschieden gegen die natürliche Beschaffenheit der beseelten Wesen verstossen. Damit wird das Gedächtnis und die Be-

[1] Ich folge hier vorläufig dem Gedankengange Ciceros. Dass die Ordnung nur scheinbar ist, wird sich später ergeben.

Digitized by Google

griffsbildung aufgehoben und „*quod maximum est, ut sit aliquid in nostra potestate*“. Mit diesem letzten Satze lenkt Cicero offenbar schon zu den folgenden, aus der Ethik entnommenen Gedanken über. Es wird § 39 gefragt: „Ubi igitur virtus, si nihil situm est in ipsis nobis?“ Dass nun mit dem, was in uns ist, nicht allein die συγκατάθεσις gemeint ist, geht aus dem mehrsagenden Ausdruck „in nostra potestate“ hervor. Es ist also noch eine Macht dabei, welche mitwirkt. Dass nun diese aus dem freien Willen des Menschen besteht, scheint sich aus den folgenden Sätzen zu ergeben: „Maxime autem absurdum, vitia in ipsorum esse potestate neque peccare quemquam, nisi adsensione; hoc idem in virtute non esse, cuius omnis *constantia* et *firmitas* ex iis rebus constat, quibus adsensa est et quas adprobavit.“ Trotz der Verworrenheit, welche Cicero darbietet, glaube ich mir den Inhalt des letzten Teiles in der Originalschrift ungefähr folgendermassen denken zu dürfen: Es war gesagt worden, dass bei der Skepsis auch der freie Wille aufgehoben sei, da bei völliger Enthaltung von der Zustimmung sich keine Gelegenheit ihn zu äussern biete. Wie kann nun bei der Skepsis eine Tugend möglich sein, wenn der Wille nicht vorhanden ist? Es ist eine einfältige Behauptung, wenn die Skeptiker sagen, dass es von ihrem Willen abhänge zu fehlen, und dass man nie fehlen könne als gerade bei Gelegenheit der Zustimmung. Denn darin, dass die Skeptiker sich der Zustimmung enthalten, also in der ἐποχή die Tugend sehen, darin liegt nicht eine Äusserung, sondern ein Aufheben des Willens; sie entziehen damit der Tugend vollständig den Untergrund. Andrerseits ist auch die Behauptung unrichtig, dass unsere Tugend nicht in unserer Macht sei, indem wir durch die Erscheinungen abgelenkt werden könnten (nach dem Satze „qui quid percipit, adsentitur statim); im Gegenteil, unsere Tugend ist in unserer Macht und hängt von dem freien Willen ab, da sie sich durch das beharrliche und starke Festhalten an den Dingen äussert, welche wir erkannt und gebilligt haben. — So ungefähr mag der Gedankengang der Urschrift gewesen sein, welche Cicero verstümmelt hat. Dann konnte er, wenn er nicht mehr anführen wollte, den Schluss machen und sagen: „Quare

Digitized by Google

qui aut visum aut adsensum tollit, is omnem actionem tollit e vita.“

Mit dem, was bisher von Cicero gegeben ist, hätte der Vortrag des Lukullus beendet sein können, wie auch Hirzel (S. 254) angiebt. Es ist auch alles, was zur Sache gehört, in dem Rahmen umfasst, welcher uns durch Ciceros flüchtige Polemik gegen die arkesilaische wie karneadeische Akademie gegeben wird. Wiederholt war bereits jede Lebensthätigkeit durch die Skepsis als aufgehoben bezeichnet und damit genug gesagt worden. Trotzdem sind wir jetzt erst bis zur Hälfte des Vortrages des Lukullus gelangt. Was noch folgt, würde sich alles unter die bereits angeführten Gesichtspunkte (§ 17—39) unterordnen lassen, da im gröberen Umriss durch dieselben die ganze Entwicklung der akademischen Skepsis gezeichnet ist. Dem Inhalt nach fällt die zweite Hälfte des lukullischen Vortrages in das Kapitel, welches in § 26—29 kurz berührt war, und in welchem die Entwicklung des Dogmas behandelt wurde. Die Ausführung ist jedoch eine viel eingehendere, als wir sie bisher von § 17—39 gefunden haben. Den leitenden Gedanken bildet das Dogma; mit diesem wird 40—44 angefangen und 58—60 geschlossen, wie nachher erörtert werden soll. Es wird somit von Cicero eine in sich abgeschlossene Entwicklung gegeben, welche neben der äusserlichen Abtrennung von dem Vorhergehenden eine Verschiedenartigkeit aufweist, welche auf eine breitere Unterlage oder auf einen anderen Excerpenten schliessen lässt. Auf weitere Mutmassungen wollen wir hier nicht eingehen; bei der Erörterung des letzten Teils der Academica wird die Frage sich klar stellen lassen. — Bezeichnend für die Darstellung sind schon die zwei einleitenden Sätze § 40: „Nunc ea videamus, quae contra ab his disputari solent. Sed prius potestis totius eorum rationis quasi fundamenta cognoscere.“ Es soll also das gegeben werden, was die Skeptiker gegen Antiochus vorbringen mochten, und vorher ihr eigenes Verfahren in der Beweisführung, gleichsam ihr Dogma, erörtert werden. Was aber bei Cicero sich findet, ist nicht ein Angriff der Skeptiker gegen die Dogmatiker, sondern eine kritische Darlegung der

Digitized by Google

von den Skeptikern angewandten Methode, in welcher Satz für Satz von dem Dogmatiker widerlegt wird. Dies hat Hirzel (vergl. S. 254 f.) bereits erkannt und scheint nur durch den offenbaren Mangel der ciceronianischen Disposition zu der Vermutung eines vorliegenden Dialogs gekommen zu sein. Dazu treiben aber keineswegs zwingende Gründe. Man braucht sich nicht zu fürchten, dem Cicero Unordnung, Unverstand und Unwahrheit vorzuwerfen, und hier ist das Vergehen gegen die Disposition nicht sehr schwerwiegend. Cicero erweitert einfach durch Zusätze, die besser schon früher eingereiht worden wären, und die zwei einleitenden Sätze, deren erster im Widerspruch zur Ausführung zu stehen scheint[1]), lassen zu deutlich das Verfahren Ciceros erkennen: er dictiert! Also ungefähr: Jetzt wollen wir sehen u. s. w. Aber nein, erst soll das . . . noch gesagt werden. — § 40 werden nun zunächst die auf die Erkenntnislehre bezüglichen Schlüsse erörtert und dazu § 43 bemerkt, dass ein solches Verfahren wohl für gläubige Menschen („fidentium est hominum"), keineswegs aber für Skeptiker berechtigt sei, die eigentlich durch die Benutzung der Schlussfolgerungen ein Dogma annehmen, welches sie zugleich abstreiten wollen. (§ 44 „Nam concludi argumentum non potest, nisi iis, quae ad concludendum sumpta erunt, ita probatis, ut falsa eiusdem modi nulla possint esse.") Damit wird zugleich der Übergang zu dem folgenden Abschnitt eingeleitet. Die in sich widerspruchsvollen Schlüsse der Skeptiker widerstreiten auch der natürlichen Klarheit der Logik: „cumque ipsa natura accuratae orationis hoc profiteatur, se aliquid patefacturam quod non appareat, et quo id facilius adsequatur, adhibituram et sensus et ea quae perspicua sint, qualis est istorum oratio, qui omnia non tam esse quam videri volunt?" An die perspicuitas wird nun angeknüpft und mit § 46 eine neue Disposition begonnen. Zwei Wege werden angegeben, auf welchen gegen die res perspicuas et evidentes von den Skeptikern vorgegangen wird. Diese behaupten nämlich, dass erstens den ‚visa' öfter die nötige Klarheit abgehe, und zweitens die Menschen sich leicht durch Trugschlüsse verleiten lassen, von der

[1] Er bezieht sich auf § 46 f.

Digitized by Google

Wahrheit abzulenken. Über die perspicuitas glaubt Lukullus bereits genug gesagt zu haben; man muss die betreffenden Lehren zur Hand haben und gerüstet sein, um nicht in die Schlingen der Trugschlüsse zu geraten. Über die letzteren verspricht Lukullus § 46 am Ende noch mehr auseinanderzusetzen. Trotzdem giebt er zunächst im § 47 und 48 eine dreiteilige Übersicht über solche visa, denen die perspicuitas nach der Lehre der Skepsis abgeht. § 49 wird dann nochmals hervorgehoben, dass Antiochus sehr eingehend gegen diese visiones inanes vorgegangen sei, Lukullus selbst will aber nur die Hauptpunkte (capita) berühren. Darauf aber wird plötzlich die Anwendung des Sorites besprochen und dieses Verfahren als ein Trugschluss verworfen. § 51 beginnt wieder die Auseinandersetzung über die visiones inanes; hier wird uns die Ansicht des Antiochus mit klaren Worten gegeben. § 51 „Omnium deinde inanium visorum una depulsio est, sive illa cogitatione informantur, quod fieri solere concedimus, sive in quiete sive per vinum sive per insaniam. *Nam ab omnibus eiusdem modi visis perspicuitatem, quam mordicus tenere debemus, abesse dicemus.* Von diesem Standpunkte aus wird nun gegen die verschiedenartigen visiones inanes verfahren. Dem Träumenden, dem Trunkenen wie dem Verrückten fehlt nicht nur die perspicuitas, sondern auch jegliche constantia. Gerade auf die letztere pflegte Antiochus besonderen Wert zu legen, und es muss beachtet werden, wie er immer wieder die constantia der Skepsis gegenüber betont. § 58 wird nochmals der Grundsatz des Antiochus gegeben: „habeo enim *regulam*, ut talia visa vera iudicem, qualia falsa esse non possint: ab hac mihi non licet transversum, ut aiunt, digitum discedere, ne confundam omnia." Bezeichnend ist wiederum der Ausdruck regula (= κανών). Zu erwähnen ist auch, dass § 53—58 entwickelt wird, dass unter Umständen der Weise genötigt ist, sein Urteil zurückzuhalten, z. B. bei grossen Ähnlichkeiten, zu deren Unterscheidung es einer längeren Übung bedarf. Von § 46 ab war gegen die Wahrscheinlichkeitslehre der Skepsis geeifert worden, § 59 wird noch eine Modificierung dieser Lehre erwähnt, welche bereits § 33 auf Karneades zurückgeführt war. Es wird mit kurzen Sätzen

Digitized by Google

die visio probabilis, quae nulla re impediatur, zurückgewiesen und als besonders falsch (futile!) dargestellt, dass ein Weiser jemals „opinari" könne, „id est, nunquam adsentiri rei vel falsae vel incognitae". Antiochus nahm also an, dass der Weise gemäss der regula zustimme, unter Umständen freilich die ἐποχή anwenden müsse, niemals aber opinari dürfe. Hieraus ergiebt sich seine Auffassung des bekannten Wortes des Sokrates, welches wir oben S. 114 f. besprochen haben. Nach der Lesart der akademischen Skepsis hat Sokrates also gesagt, dass er nichts wisse als nur eben dieses; nach der jüngeren dogmatischen Lesart heisst es aber: ich glaube nicht etwas zu wissen, was ich nicht weiss. Mit letzterer stimmt Platon Apologia 20 f. überein. (Vergl. 21 D: „ἔοικά γ' οὖν τούτου γε σμικρῷ τινι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἃ μὴ οἶδα οὐδὲ οἴομαι εἰδέναι.")

Eine wesentlich neue Frage wird § 60 mit kurzen Sätzen berührt. Es heisst hier: die Skeptiker behaupten, dass man der wissenschaftlichen Forschung wegen gegen alles und für alles reden müsse. Was sie nun aber dabei erforscht haben, das verheimlichen sie, „ut, qui audient, ratione potius quam auctoritate ducantur. Quid, si utroque, num peius est? Mit dieser rhetorischen Frage wird dieselbe Anschauung gegeben, welche bei Seneca ep. 95 (vergl. S. 20 ff.) ausführlicher entwickelt ist. Antiochus missbilligt eine Trennung in esoterische und exoterische Lehren. Das Dogma bildet die unabtrennbare Grundlage aller Lehren. — Mit gewissem Spott wird dann noch gesagt, dass die Skeptiker gerade den Grundkern ihrer Lehre, das nihil posse percipi, also gleichsam ihr Dogma trotzdem preisgeben, und zum Schluss bemerkt, dass nur durch die gewaltige Redegabe eines Arkesilas und eines Karneades es erklärlich wird, dass überhaupt jemand den Lehren der Skeptiker folgen konnte.

Zur Übersicht über unsere bisherige Betrachtung diene folgende Zusammenstellung*):

---

[1] Vergl. weiter unten S. 166 ff.

Digitized by Google

§ 17. def. der κατάληψις.
§ 19. Sinnliche Wahrnehmung. Verschärfung der Sinne. Kunst.
§ 20. animus. ἔννοιαι.
§ 22. Gedächtnis.
§ 23. virtus, sapientia, τέλος.
§ 24. constitutio naturae. ὁρμή. ὑποτελίς.
§ 26—29. ἀπόδειξις. Entwicklung zum Dogma.

} contra Academiam Arcesilai.

---

§ 30—31. mens et sensus. ἔννοιαι. mens amat κατάληψιν. } doctrinae Antiochi.

---

§ 32. probabile.
§ 33—36. κατάληψις.
§ 37—39. συγκατάθεσις.

} contra Academiam Carneadis.

---

§ 40—44. Schlüsse der Skeptiker. Sie entwickeln ein Dogma und leugnen es zugleich.

§ 45. perspicuitas.

obscuritas rerum. visiones inanes. § 46—48. § 51—58 (sapiens.)

fallaces interrogationes. § 49, 50. Sorites.

§ 58—60. Exoterische — esoterische Lehren. Dogma.

Hier schon die Frage nach einer Quellschrift anzuregen, halte ich für unangebracht. Es fehlt noch jede perspicuitas und man wird sich vorläufig wohl am besten der skeptischen ἐποχή bedienen. Dasselbe möchte ich für den „Sosus" anraten. Über diesen ist uns wie den Kimmeriern ne scintilla quidem gegeben. Wie wenig Wert aber die Bemerkungen Ciceros für die Bestimmung einer Quellschrift des Antiochus haben, wird aus der Gegenüberstellung von § 61 zu § 11 klar. Zuerst stellt Cicero die Sache so dar, als ob er sich wesentlich an den Sosus halten wolle, § 61 aber sagt er, dass solches Antiochus sowohl in Alexandria als auch viele Jahre später noch in Syrien, kurz vor seinem Tode gelehrt habe. Doch

Digitized by Google

mit diesen Fragen kommen wir, wohl nach dem Wunsche Ciceros, in das Reich der Kimmerier. Man kann mit möglichen und unmöglichen Auslegungen die Sache so vielseitig drehen, dass man Gefahr läuft, dem Karneades zu nahe zu treten. Erst durch die Antwort Ciceros auf den Vortrag des Lukullus wird einige Klarheit geschaffen werden können, wenden wir uns also dieser zu! —

In der Gegenrede Ciceros nun herrscht eine weit geringere Ordnung, als sie in dem Vortrage des Lukullus bemerkbar war, und es ist um so mehr nötig, die einzelnen Teile derselben auszusondern, bevor man an eine Betrachtung des Ganzen gehen kann. In der Einleitung § 64—66 wird zunächst multis *cum* verbis der Unterschied zwischen dem ideal gedachten Weisen und dem gewöhnlichen Menschen beleuchtet und daran § 67—68 die verschiedenen Ansichten der Skepsis (Arkesilas und Karneades) und der Stoa (und Antiochus) über das Zustimmen des Weisen angereiht und die weitere (geschichtlich gehaltene!) Erörterung abgebrochen, da zunächst als Vorfrage der Satz zu beweisen sei „nihil posse percipi". Es ist aber der Mühe wert, etwas genauer zu verfolgen, in welcher Weise hier von Cicero verfahren wird. Zu dem Zwecke sind die Ansichten festzuhalten, welche den einzelnen Schulhäuptern nach § 67 eigen waren.

Arkesilas lehrte: sapientem nunquam opinari neque unquam adsentiri.

Karneades milderte das nunquam: sapientem aliquando adsentiri atque etiam opinari.

Stoici (et Antiochus): sapientem adsentiri ⟨semper⟩ sed nunquam opinari.

In der Angabe der Stoiker habe ich das „semper" zugesetzt, obwohl es von Cicero nicht angedeutet wird. Es ergiebt sich aber aus der verschiedenen Gegenüberstellung, dass hier ein „semper" zu verlangen ist, soweit es sich um die rein stoische Lehre handelt. Für Antiochus ist das semper zu streichen. Cicero giebt nämlich die Ansicht der Stoiker und des Antiochus in unbestimmter Fassung. Es heisst: „sapientem, si adsensurus esset, etiam opinaturum, falsum esse et

Digitized by Google

Stoici dicunt et eorum adstipulator Antiochus.“ Damit wird nur der Vordersatz des Arkesilas bestritten: si nulli rei sapiens adsentietur, aliquando etiam opinabitur. Die eigentliche Lehre der Stoiker und des Antiochus giebt Cicero hier nicht an und zwar aus dem erklärlichen Grunde, weil sie sich nicht so zusammenfassen liessen, wie diese beiden gemeinsame Zurückweisung des Satzes des Arkesilas. § 66 war schon die Rede von der scharfen Prägung des idealen Weisen, wobei natürlich zuerst an die Stoiker zu denken ist. Um nun die „firmitas“ des Weisen zu schützen, hat Arkesilas „Zenoni adsentiens“, wie es sarkastisch heisst, ihn vor einer falschen Zustimmung dadurch zu bewahren gesucht, dass er ihm ein für alle Mal streng die ἐποχή anbefahl: „Nihil est enim ab ea cogitatione, quam habemus de gravitate sapientis, errore, levitate, temeritate diiunctius.“ Für den stoischen Weisen ist jeder Irrtum ausgeschlossen! Nun lenkt aber Cicero zu Antiochus über: „Quid igitur loquar de firmitate sapientis? quem quidem nihil opinari tu quoque, Luculle, concedis.“ (Vergl. § 53—58.) Das ist gewiss richtig. Aber über die Grenzen des adsentiri wird weder hier noch nachher etwas bestimmt, und gerade darin liegt der Unterschied zwischen den Stoikern und Antiochus! — Nun ist nichts natürlicher, als dass bei dem schroffen Gegensatz zwischen Arkesilas und Zenon der letztere auch nicht im unwesentlichsten Punkte der skeptischen ἐποχή einen Platz lassen konnte. Durch diesen schroffen Gegensatz der Schulrichtungen erklärt es sich, dass die älteren Stoiker das Ideal des Weisen so übermenschlich hoch darstellten. Der Weise musste immer zustimmen und zwar immer richtig, meinen konnte er so wenig wie sich einer Zustimmung enthalten. Erst als die Gegenüberstellung der Schulrichtungen im Laufe der Zeit an Schroffheit verloren hatte, konnten die Anforderungen an den menschlichen Weisen verringert werden. Die praktischen Consequenzen, welche an den stoischen Weisen geknüpft wurden, drohten ihm allmählich die „auctoritas“ zu untergraben. Die Verbindung zwischen Skepsis und Stoa durch Antiochus gab dem Weisen die Möglichkeit, die ἐποχή anzuwenden, wenn einmal wirklich die perspicuitas im Stiche liess. Wenn dies geschah, wie bei grossen Ähnlichkeiten, z. B. bei Zwillingen

Digitized by Google

und Eiern, da war es genug, zuzugestehen, dass man nicht zu unterscheiden vermöge. Die delische Henne zwang den Weisen zur ἐποχή (§ 57), und doch wird damit der perspicuitas und den Sinnen kein Abbruch gethan; durch Übung (vergl. dazu die Entwicklung § 20 f.) gelangten Delier zu der Kunst, die Eier der einzelnen Hennen unterscheiden zu können, und einem Mutterauge entgeht nicht die Unähnlichkeit der Zwillinge! Es ist also zwischen der Stoa (besonders natürlich der älteren) und Antiochus ein wesentlicher Unterschied. Beide stimmen zwar überein, dass der Vordersatz des Arkesilas richtig sei, dass der Weise niemals meinen dürfe, in der Begrenzung der adsensio weichen sie aber von einander ab. Im Gegensatz zu Arkesilas musste Zenon behaupten, dass der Weise niemals der Zustimmung sich enthalte, sondern immer zustimme, wodurch natürlich bei der idealen Höhe des Weisen die schwerwiegendsten Folgerungen sich ergaben; der Vermittler Antiochus aber gestattete dem Weisen neben der Zustimmung die ἐποχή, d. h. in der Beschränkung, dass er der *rei incognitae* nicht zustimmt, niemals jedoch die Unsicherheit des Meinens, eingedenk des sokratischen Wortes (Platon, Apologia 21 D), dass man nie meinen soll, etwas zu wissen, was man nicht weiss. Nur in dem letzteren Punkte (d. h. dem opinari) gab es eine Übereinstimmung zwischen Zenon und Antiochus im Gegensatz zur Skepsis. Diese Übereinstimmung hat nun Cicero hinreichend hervorgehoben; die Abweichungen aber, welche viel wichtiger für uns sind, übergeht er gänzlich. Ein solches Verfahren entspricht wiederum vollständig der ganzen Schreibweise des römischen Advokaten. — Für Antiochus ergiebt sich also der Satz: sapientem semper adsentiri rebus perspicuis, non adsentiri rebus incognitis, nunquam opinari, oder wie es § 53 heisst: „sapientem nihil opinari, id est nunquam adsentiri rei vel falsae vel incognitae.“ Damit wird die Vermittlung zwischen Skepsis und Stoa und zugleich ein Ende der geschichtlichen Entwicklung der Schulrichtungen gegeben. — In diesem ganzen Abschnitt von § 61 —68 sind eigentlich nur im § 67 einige Sätze enthalten, welche ich auf eine griechische Quelle zurückführen möchte. Alles andere ist ciceronianisches Füllsel. Man beachte, mit

Digitized by Google

welchen Wendungen Cicero im § 68 als Thema das „nihil posse percipi“ zu gewinnen sucht. Und doch geht er gleich darauf nicht ein, sondern holt andere Excerpte hervor. — Sehen wir uns die im § 67 enthaltene Entwicklung der Dogmen von Arkesilas bis Antiochus an, so leuchtet es gewiss sofort ein, dass diese Sätze eigentlich viel besser im Anschluss an § 57 gestanden hätten. Hier war der Fall angeführt, dass Ähnlichkeiten zu täuschen vermögen. Hier hätte Lukullus die Meinung des Antiochus äussern müssen! Er geht aber darüber hinweg mit den Worten: „Neque id est contra nos; nam nobis satis est ova illa non internoscere; nihil enim magis adsentiri par est, hoc illud esse, quasi inter illa omnino nihil interesset: *habeo enim regulam*, ut talia visa vera iudicem, qualia falsa esse non possint etc.“ Was soll das heissen? Konnte Antiochus sagen, was ihm hier untergeschoben wird? Cicero selbst scheint nicht verstanden zu haben, was er schreibt, und sich recht unsicher gefühlt zu haben, denn sofort kommt das Dogma: „habeo enim regulam etc.“ Die eigentliche Erklärung giebt er erst im § 67. Hier wird die Betrachtung von § 57 zu Ende geführt. Antiochus konnte sagen, dass es eigentlich gleichgiltig sei, ob diese Henne oder jene das Ei gelegt habe, er konnte einem Weisen die Unterscheidung von Zwillingen ersparen wollen — in solchen Fällen muss der Mensch von einem Urteil absehen, also die skeptische ἐποχὴ anwenden — aber er behauptete, dass die Übung, wie sie bei einem delischen Eierkenner und in dem Mutterauge vorhanden ist, es ermögliche, auch in solchen Fällen zu unterscheiden. Die constitutio naturae mit der perspicuitas bleibt bestehen!

Dies ist doch wohl der Grundgedanke, der im § 57 angeregt wird und in den Sätzen des § 67 seinen Abschluss findet. Warum beginnt Cicero hiermit seine Widerlegung des Lukullus? Es ist nach meiner Entwicklung der Academ. I klar, dass er hier im § 57 eine Bresche legt, gegen die er — allerdings höchst ungeschickt — im Abschnitt § 61—68 stürmt. Dies hat Hirzel richtig herausgefühlt, wenn er sagt, dass Cicero sich eigentlich selbst widerlege. Wir erkennen jetzt auch, warum Cicero im § 67 neben den Stoikern den Antiochus nicht erwähnt. Dieser sollte nämlich mit § 57 abgethan

Digitized by Google

sein — hier, § 67, sucht er ihn mit den von ihm selbst abgewiesenen und zum Teil mit seinen eigenen Lehren zu widerlegen, und als dies nicht recht gehen will, wird ein neues Thema „nihil posse percipi“ angeführt, aber nicht angefangen. Cicero sucht nach einem anderen Excerpt, um dem Antiochus ans Zeug zu gehen, und fährt gleich schweres Geschütz auf.

§ 69 unterbricht er also die Ordnung, indem er seinem Vorsatze, über das „nihil posse percipi“ zu sprechen, untreu wird und rein persönliche Vorwürfe gegen Antiochus vorbringt. Diese Vorwürfe sind im höchsten Grade bissig. Dem Manne, der stets die constantia betonte, wird wegen seines Überganges von der Skepsis zum Dogma die inconstantia vorgehalten. „Quamvis igitur fuerit acutus, ut fuit, tamen inconstantia levatur auctoritas.“ Und der Gesinnungswechsel, welchen Antiochus selbst einst gegen den Herakleoten Dionysius als skeptischen Beweisgrund anwandte, wird nun in gleicher Weise gegen ihn selbst verwandt. Dieser Abschnitt § 69—71 bildet ein Einschiebsel, über dessen Ursprung man wohl nicht so leicht Klarheit schaffen kann. Die Annahme, dass Cicero selbst diese Gedanken entwickelt habe, ist nicht sehr wahrscheinlich; weit eher ist es möglich, dass diese Angriffe gegen Antiochus von seinen Feinden, also von den Stoikern oder Skeptikern ausgingen. Dass man zunächst gern an Philon denken möchte, gebe ich Hirzel III 314 zu. Es hat etwas Verlockendes, eine Gegenschrift Philons gegen seinen abtrünnigen Schüler anzunehmen und aus Ciceros Schriften herausgraben zu wollen. Aber es stellen sich der Vermutung, dass Cicero diese Gegenschrift Philons benutzt habe, schwerwiegende Bedenken entgegen, welche Hirzel keineswegs beseitigt hat. Da derselbe gerade auf diese Stelle § 69—71 grösseren Nachdruck legt, so wollen auch wir hier derselben mehr Aufmerksamkeit schenken und die Möglichkeit erwägen, ob der Abschnitt einer philonischen Schrift entnommen sein kann. Was an Gründen dafür aufgebracht werden kann, hat Hirzel wohl erschöpft, er bewegt sich dabei aber selbst zu sehr auf dem Boden der skeptischen Wahrscheinlichkeit. Es sind dagegen in dem Abschnitte Bemerkungen, welche unmöglich auf Philon zurückgeführt werden können. In erster Linie ist zu beachten,

Digitized by Google

dass in der hier angewandten Kritik Philon und Antiochus gegenübergestellt werden. Dies kann Philon selbst in dieser Fassung nicht gethan haben. Man müsste also wieder auf Cicero zurückgreifen und annehmen, dass dieser die bei Philon vorgefundenen Gedanken zu dieser Gestaltung umgeformt habe. Das ist aus anderen Gründen schon, vor allem aber aus dem einfachen Grunde unmöglich, weil hier von dem Greisenalter des Antiochus gesprochen wird, also von einer Zeit, in welcher Philon nicht mehr unter den Lebenden weilte. Der Einwurf, dass die Bemerkung über das Greisenalter von Cicero eingereiht worden wäre, verliert dadurch an Wahrscheinlichkeit, weil die ganze Gedankenentwicklung von den Worten an „et didicit apud Philonem tam diu, ut constaret diutius didicisse neminem" ein einheitliches Gepräge zur Schau trägt und die Gegenüberstellung von Philon und Antiochus durch den ganzen Abschnitt hindurch geht. Die Kritik kann also von Philon noch viel weniger ausgehen als von Cicero. Es wird also ein dritter der Kritiker gewesen sein, welcher das Verhalten des Antiochus seinem Lehrer Philon und anderen gegenüber in ähnlicher Weise, wie es hier von Cicero wiedergegeben ist, besprochen hat. Dieser dritte muss nach Philon gegen Antiochus aufgetreten sein und wird wohl den Antiochus überlebt haben, da er vom Greisenalter desselben spricht. — Sehen wir uns die Stelle einmal etwas genauer an! Die Angriffe sind so einschneidender Art, dass sie nur auf dem Boden gezeugt sein können, wo der Kampf ausgefochten wurde. Selbst die Mutmassung, dass Ciceros Arbeiter einen solchen Angriff zu Stande gebracht haben könnten, scheint mir völlig ausgeschlossen. Es sind die für den Mann, der die constantia in hervorragender Weise pries, empfindlichsten Punkte, welche in persönlichster Weise hervorgehoben werden: Antiochus war lange Zeit Schüler Philons, ein scharfsinniger Schüler. Und doch fiel er ab! Durch diese Unbeständigkeit verringert er sein Ansehen. Welcher Tag hat ihm die Erkenntnis gebracht? Hat er Neues ersonnen? Alles ist stoisch! Warum ist er nicht Stoiker geworden? Warum lehnt er sich gegen die Häupter der Stoa, Mnesarchus und Dardanus auf? Eitelkeit und Ruhmsucht

Digitized by Google

haben ihn geleitet, eine neue Schule der Antiocheer wollte er gründen! Oder erlag er als Skeptiker dem Ansturm der Dogmatiker? Er flüchtete in den Schatten der alten Akademie! Und nun kommt § 71 der herbste Vorwurf: Er, der einst als Skeptiker dem Herakleoten Dionysius [1] zum Vorwurf machte, von der Stoa zum Epikureismus übergegangen zu sein, er, der aus dem Wechsel der Überzeugung die Unsicherheit des Wissens zu beweisen suchte: er hat jetzt selbst dafür gesorgt, dass andere sich seines Beispiels zu eben demselben Zwecke bedienen können! Diese Bemerkungen sind von einer so warm vom Herzen kommenden Bitterkeit und zeugen von einer Kenntnis, dass wir sie nimmer Cicero selbst oder seinen nächsten Helfershelfern zuschreiben können. Gehen wir diesen Vorwürfen noch weiter auf den Grund und denken nicht mehr an Hirzel und Philon, so wird uns klar werden, dass es überhaupt kein Skeptiker sein kann, der dieses gegen Antiochus vorbringt. Ein Skeptiker würde sich über den Wankelmut eher freuen als einen so schweren Vorwurf daraus machen. Nur ein Dogmatiker kann es sein, der hier gegen Antiochus vorgeht, und dieser Dogmatiker kann nur ein Stoiker gewesen sein, der für das Andenken des Mnesarchus, Dardanus und Dionysius auftritt. Stoisch ist alles an Antiochus! Mit seinem Wechsel giebt er nur ein böses Beispiel! Dieses konnte nur ein Stoiker äussern und nur — Posidonius. In Athen hatte Antiochus alles unterdrückt, von Rhodos aus kämpfte die Stoa gegen ihn und führte eine Reaktion herbei, die bis heute in unseren Kirchen fortlebt. In Rhodos hat Cicero den Posidonius gehört. Was er uns hier in den Academica vorbringt, sind entweder Erinnerungen oder ein Excerpt nach Posidonius. Und in dieser Stelle hat er auch die ganze glühende Leidenschaftlichkeit [2], welche sich bei Posidonius häufig äussert, bewahrt!

---

[1] Dieser Stoiker war erblindet und ging offenbar aus Verzweiflung vom Stoicismus zum Epikureismus über. Vergl. Cic. de fin. V 94; Tusc. II 26.

[2] Es sei erlaubt, hierüber eine Bemerkung zu machen. Wenn

Digitized by Google

§ 72 kommt Cicero wieder auf Lukullus zurück und will ihm im Anschluss an seinen Vortrag widerlegen und zwar zunächst den Anfang. Die Erörterung, welche sich vorwiegend auf die älteren Philosophen erstreckt und die skeptische Seite in ihnen hervorhebt, entspricht dem § 13—17 von Lukullus Gesagten, ist aber keineswegs eine Widerlegung desselben. Es stehen die beiden Abschnitte in dem Verhältnis zu einander, dass Lukullus eher den Cicero zu widerlegen scheint als umgekehrt. Auch dies hat Hirzel III 321 f. hinreichend klar gestellt, und ich kann ihm in der Feststellung dieser Thatsache nur beipflichten. In der Erklärung derselben weiche ich aber von Hirzel ab. In dem Gedanken befangen, für den Vortrag des Cicero eine Schrift Philons als Grundlage zu erblicken, erklärt Hirzel das Verhältnis der beiden Vorträge damit, dass er für den Vortrag des Cicero eine Schrift Philons annimmt, auf welche Antiochus-Lukullus geantwortet habe. Zu dieser Annahme ist Hirzel hauptsächlich durch das vorliegende Verhältnis der beiden Vorträge getrieben worden; denn dass durch die Auseinandersetzung des Lukullus im wesentlichen alles bereits abgethan ist, was Cicero nachher als neu vorbringt, und dass Cicero kaum zu einer wirklichen Widerlegung sich aufschwingt, ist als Thatsache zu betrachten, deren Ableugnung kein Verständiger unternehmen wird.

Aber es wird noch eine andere Erklärung dafür geben, und die Annahme Hirzels ist keineswegs eine unbedingt sich ergebende. Wenn man sich nämlich die beiden Vorträge

---

man viele Jahre mit einzelnen Persönlichkeiten und ihren Lehren und Schriften sich befasst, so erlangt man allmählich ein instinktives Gefühl für dieselben. Antiochus war als Dogmatiker ein gesetzter Mann, er ist alt geworden, seine dogmatischen Schriften sind nicht aus seiner Jugendzeit. Daher schreibt er meist gemessen und ruhig in diesen. Seine Milde und geistige Überlegenheit wurden bereits im Altertum anerkannt. Nur gegen die Epikureer wendet er öfter verachtenden Hohn an. Wenn er leidenschaftlich wird, so durchweht ein heiliger Ernst seine Worte. Der Stoiker Posidonius ist weit lebhafter, voll glühender Leidenschaft; mit düsterer, schmerzlicher Verachtung der äusseren Welt tritt er der idealen, monotheistischen Weltauffassung des Antiochus entgegen. Dieser Gegensatz zwischen den beiden Geistesheroen tritt besonders bei Seneca hervor.

Digitized by Google

zu einem Ganzen vereinigt denkt, so würde man eine geschichtliche Entwicklung erhalten, welche derjenigen entspricht, welche Cicero in seinen Academica post. I benutzt hat, wie bereits gezeigt worden ist. Hier hatte Cicero bei Sokrates und teilweise bei Platon die skeptische Seite mehr hervorgehoben, als es im Sinne der dogmatischen Entwicklung lag, wozu der Römer fraglos durch das vorliegende griechische Original verleitet worden ist. Sowie nun Cicero in den Acad. poster. die zusammenhängende griechische Schrift zerpflückt hat, so scheint er mir auch im vorliegenden Teile der Acad. pr. den Zusammenhang der Entwicklung seines Originals in der Weise zerrissen zu haben, dass er die dogmatischen Teile dem Lukullus in den Mund legte und die skeptischen für sich aufsparte. Bei dieser Annahme muss natürlich vorausgesetzt werden, dass in der zu Grunde gelegten Schrift des Antiochus bereits die skeptischen Auslegungen von diesem angeführt und sodann einzeln widerlegt waren, ein Verfahren, welches wir für die Philosophen jener Zeit als allgemein üblich zu denken haben, und welches aus den Acad. poster. ersichtlich ist. Cicero fand also in dieser einen Schrift Ausführungen über die skeptischen Lehren und daran die Widerlegungen des Antiochus angeknüpft. Letztere teilte er dem Lukullus zu, mit den ersteren suchte er nachher zu widerlegen. Dieses misslang ihm in der Art, wie wir es in den Acad. lesen. — Der Einwurf, dass ein solches Zerreissen einer Schrift für Cicero mit vielen Schwierigkeiten verknüpft gewesen sein muss, wird dadurch widerlegt, dass wir gerade aus der mangelhaften Ausführung der ciceronianischen Widerlegung des Lukullus zu erkennen vermögen, wie wenig dem römischen Advokaten das Zerpflücken der Schrift geglückt ist. Also darin liegt eher eine Bestätigung unserer Annahme als eine Widerlegung. Denn diese mangelhafte Ausführung zeigt eben zu deutlich, mit welchen Gefahren für Cicero das Zerreissen einer einheitlichen Darstellung thatsächlich verbunden war. Ohne weitere Schwierigkeiten lassen sich Hirzels Entwicklungen auch in ihren übrigen Teilen mit unserer Annahme in Einklang bringen.

Für den Inhalt des Abschnittes sei bemerkt, dass die

Digitized by Google

Aufzählung der verschiedenen Schulhäupter den bekannten Zusammenstellungen der Ansichten über das höchste Gut entspricht, dass sie aber von Cicero ungeordnet und lückenhaft wiedergegeben ist. Sodann ist zu beachten, dass Cicero sich (§ 78) auf den Standpunkt der älteren Skepsis (Arkesilas) stellt, welchen er für den ersten Teil der Gegenrede festhält.

§ 79 kommt Cicero an die Widerlegung des von Lukullus § 19 f. über die Sinne Bemerkten. Jetzt endlich will er beweisen „nihil posse percipi". Der Abschnitt reicht von § 79—90. In weit ausführlicherer Weise wird hier auf die Einzelheiten eingegangen, als wie es § 19 geschehen war. Dass auch in diesem Abschnitt Cicero durch Lukullus bereits widerlegt erscheint, hat Hirzel III 325 f. nachgewiesen. Durch die Gegenüberstellung der zwei Abschnitte wird unsere Annahme über das Verfahren Ciceros von neuem begründet. Für den Vortrag des Lukullus war nur in kurzen Sätzen der Gedankengang aus dem griechischen Originale genommen, die einzelnen Punkte, welche widerlegt waren, hat Cicero zurückgestellt, um sie nachher für seinen eignen Vortrag zu verwenden. Und dies geschieht nun § 79—90 in recht schwülstiger Weise. Vor allen Dingen holt Cicero den Epikurus, welcher § 19 als abgethan erwähnt war, wieder hervor und dehnt dann in jeder Weise seine Auseinandersetzung aus. Aber die meisten Fragen, welche Cicero als neu auflegt, waren von Lukullus als erledigt betrachtet worden, so dass Cicero in jeder Hinsicht auf einem überwundenen Standpunkt sich befindet. Die Beispiele vom Ruder und der Taube waren von Lukullus als einfältig bereits zurückgewiesen; trotzdem fängt Cicero damit wieder an. Auch die Zwillinge (§ 84 vgl. § 54 f.) kehren wieder (Hirzel III 328) und die Eier der delischen Hennen (§ 86 vgl. § 57). § 86 wird die Verfeinerung der Sinne (§ 20) durch die Kunst berührt, und der Ausdruck Kunst erinnert Cicero an den Satz 30 „quanto artificio natura fabricata esset primum animal omne, deinde hominem maxime; (!) § 88 werden die bereits § 46 f. erledigten dormientes, vinolenti und furiosi wieder hervorgezogen — in allen diesen Fällen aber sind die Anführungen Ciceros in dem Vortrage des Lukullus bereits widerlegt (vergl. Hirzel III

Digitized by Google

325—333). Aus dieser Gegenrede Ciceros gewinnen wir aber doch etwas, nämlich Anhaltspunkte, wie wir uns das Verhältnis der zwei Teile des lukullischen Vortrages zu einander zu denken haben. Da Cicero in dem Kapitel über die Sinne an § 19 anknüpft und in demselben auch die Fragen vorbringt, welche Lukullus erst § 40—60 näher bespricht, so ist der Schluss gestattet, dass, wie es die sachliche Ordnung erfordert, ursprünglich alles, was § 40—60 steht, bereits in dem ersten Teil § 17—40 eingeordnet war, dass also auch hier Cicero das griechische Original zerrissen hat und zwar, wie ich bereits erwähnt habe, aus dem Grunde, weil er dem Vortrage des Lukullus eine grössere Ausdehnung geben wollte, vielleicht auch, weil die dialektischen Fragen mehr in den Vordergrund treten sollten. Dadurch aber wird klar, dass wir für das griechische Original eine weit grössere Ausdehnung und eingehendere Gründlichkeit annehmen müssen, als es nach dem ersten Excerpt § 19—30 vorauszusetzen wäre, denn eine gewisse gleichmässige Ausführung ist für Ciceros Quellschrift zweifellos zu fordern.

In dem folgenden Abschnitt § 91—98 wird eine Kritik der stoischen Dialektik gegeben und dabei eingehend der Sorites § 92 f. behandelt. Aber eine anschliessende Bezugnahme auf den Vortrag des Lukullus findet trotzdem nicht statt. (Vgl. Hirzel III 333 f.) Der Standpunkt Ciceros ist der der Akademie des Arkesilas. Wir haben also in dem bisher verfolgten Teile des Vortrages Ciceros eine Erwiderung auf den ersten Abschnitt des lukullischen Vortrages § 17—31 zu erblicken. In beiden Teilen handelt es sich vorwiegend um Fragen, welche von der älteren Akademie des Arkesilas und den ihr gegenüberstehenden Schulen behandelt wurden, welche von Lukullus im Sinne des Antiochus beleuchtet sind, worauf Cicero jedoch möglichst wenig eingeht, sondern sich immer wieder an die zurückgewiesenen Lehren der älteren Zeit anklammert. —

§ 98 geht Cicero auf die jüngere Akademie und den weiteren Verlauf der geschichtlichen Entwicklung über. Den Anfang bildet die Lehre des Karneades. Da aber von diesem keine schriftliche Hinterlassenschaft vorhanden gewesen sein

Digitized by Google

soll, so erklärt Cicero, um nicht in den Verdacht einer Fälschung zu geraten, dass er seine Mitteilungen den Schriften des Klitomachus entlehne. Aus diesen Worten wie überhaupt aus der ganzen Anführung des Citates ergiebt sich aber durchaus nicht, dass Cicero selbst die angezogene Schrift des Klitomachus eingesehen habe. Es ist ganz selbstverständlich, dass in der Originalschrift, in welcher die Lehre des Karneades behandelt wurde, auch die Quelle angegeben war, woraus die Kenntnis geschöpft wurde, weil eben Karneades selbst, wie überliefert wird, keine schriftlichen Aufzeichnungen hinterlassen hatte. An ein vollständiges, wörtliches Citat ist nun bei den kurzen Sätzen Ciceros keineswegs zu denken. Es werden hier nur die Hauptgedanken wiedergegeben. Das Citat aus Klitomachus schliesst mit dem Satz ab: „quare ita placere: tale visum nullum esse, ut perceptio consequeretur, ut autem probatio, multa“ [1]. Hieran reiht Cicero einige Sätze, in welchen er völlig den dogmatischen Ton anschlägt, wie er ihn bei Antiochus fand. Es werden diese Sätze aber einfach ohne weitere Begründung den Entwicklungen des Lukullus (§ 30—39) gegenübergestellt: „Etenim contra naturam est, probabile nihil esse: et sequitur omnis vitae ea, quam tu, Luculle, commemorabas, eversio. Itaque et sensibus probanda multa sunt, teneatur modo illud, non inesse in iis quicquam tale, quale non etiam falsum, nihil ab eo differens esse possit.“ Nun folgt eine Gegenüberstellung des skeptischen und dogmatischen Weisen: beide stimmen unter Umständen darin überein, dass sie dem probabile folgen. „Sic, quidquid acciderit specie probabile, si nihil se offerret, quod sit probabili-

[1] Auf die Widersprüche in den Angaben über die Lehren des Karneades ist aufmerksam zu machen; vergl. Hirzel III 162 ff. Ich denke sie mir so zu erklären. In den Sätzen, welche sich der schroffen Skepsis des Arkesilas nähern, haben wir Ansichten des Karneades aus jüngerer Lebenszeit. Er wird in sich eine Entwicklung durchgemacht haben und später zu der Anschauung des probabile gelangt sein, die man heute allgemein als karneadeisch hinstellt. Antiochus hat fraglos auf diese Weiterentwicklung die nötige Aufmerksamkeit verwandt und dem entsprechend die verschiedenen Citate besonders hervorgehoben. Cicero nimmt nur die Gelegenheit wahr, mit genauerer Angabe seiner Quellen sich wichtig zu machen.

Digitized by Google

tati illi contrarium, utetur eo sapiens, ac sic omnis ratio vitae gubernabitur. Etenim is quoque, qui a vobis sapiens inducitur, multa sequitur probabilia, non comprehensa neque percepta neque adsensa, sed similia veri: quae nisi probet, omnis vita tollatur." Jetzt folgt das Beispiel § 100: „Quid enim? conscendens navem sapiens num comprehensum animo habet atque perceptum se ex sententia navigaturum? qui potest? Sed si iam ex hoc loco proficiscatur Puteolos stadia triginta, probo navigio, bono gubernatore, hac tranquillitate, probabile videatur se illuc venturum esse salvum. Huius modi igitur visis consilia capiet et agendi et non agendi etc." Sehen wir dieses Beispiel etwas genauer an, so ergiebt sich, dass der Vergleich zwischen den beiden Weisen recht sehr hinkt. Für den skeptischen Weisen handelt es sich rein um die sinnliche Wahrnehmung. Cicero springt jedoch plötzlich zum praktischen Leben über und sucht an einem Beispiel zu beweisen, dass auch der Dogmatiker dem verisimile nachfolge, berücksichtigt aber durchaus nicht dabei, dass es sich hier um Schlüsse und zukünftige Dinge handelt, mit denen die sinnliche Wahrnehmung zunächst nicht zu vergleichen ist. Dass in Fällen wie in dem § 100 angeführten auch der Dogmatiker mit der Wahrscheinlichkeit rechnen muss, wird Antiochus so gern zugegeben haben, wie er seinen Weisen eines Urteils über die delischen Eier entband. — Das Beispiel hätte bereits § 36 angeführt werden müssen, denn hier hatte Antiochus den Fall angeführt, dass der Mensch unter Umständen mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen habe. Die Stelle bei Cicero ist aber recht verwirrt, es wird alles durcheinander geworfen, sowie auch hier. Cicero klammert sich nur an das Zugeständnis des Antiochus, dass unter Umständen der dogmatische Weise auch der Wahrscheinlichkeit nachgehe, und gebraucht das dahin passende Beispiel. Er hat also wieder einmal dem Lukullus etwas vorenthalten und für sich selbst zurückgestellt. Der ganze Abschnitt war von Lukullus § 34—36 bereits widerlegt.

Nach einigen Redewendungen, in denen Cicero wiederum keinen festen Standpunkt inne hält (vergl. § 78, 108, 113 u. s. w.), wird § 102—104 ein zweites Citat aus Klitomachus

Digitized by Google

gegeben, in welchem endlich der Standpunkt des Karneades klargelegt wird. — Geradezu überraschend ist es für jeden, der die Schreiberei Ciceros bis hierher verfolgt hat, dass hier eine übersichtliche Zusammenfassung der Lehre des Karneades gegeben wird, nach welcher man im Laufe der verwirrten bisherigen Entwicklung über das probabile und die verschiedenartige ἐποχή vergeblich verlangt hatte. Für einen grossen Teil der Academica, nämlich für den ganzen Abschnitt, welcher sich mit der jüngeren skeptischen Akademie beschäftigt, ist diese Darlegung der karneadeischen Lehre der Ausgangspunkt. Dort, wo Lukullus auf die karneadeische Skepsis überging, § 32, musste dieses Citat stehen; es ist der Anfang und nicht das Ende! Es ist klar, Cicero wusste auf die Widerlegung der Wahrscheinlichkeitslehre durch Antiochus-Lukullus nichts vorzubringen, was auch Hirzel verschiedentlich bemerkt, er macht daher § 99—100 einen missglückten Versuch und setzt dann das Citat aus Klitomachus mit der Zusammenfassung der Lehre des Karneades ans Ende, als ob damit eine Widerlegung gegeben würde, während in Wahrheit gerade diese Sätze den Ausgangspunkt der dogmatischen Angriffe bilden mussten! Es zeugt von dem Unverstande der Römer, wenn er nun § 105 die Worte folgen lassen konnte: „vides profecto, Luculle, iacere iam illud tuum perspicuitatis patrocinium.“ Cicero triumphiert und mit ihm der heilige Augustinus! —

Die Frage, ob Cicero hier selbständig das Excerpt aus Klitomachus eingereiht habe, ist mit unserer Entwicklung erledigt. Sie muss entschieden verneint werden. Denn wenn auch § 99 aus einer anderen Schrift des Klitomachus Lehren des Karneades angeführt wurden und Cicero hier durch die Nennung des Lucilius und Censorinus den Schein erweckt, als ob er durch römische Vermittlung in den Besitz der Schrift gelangt sei, wenn auch Cicero wirklich auf irgend eine Weise die Schriften des Klitomachus zur Verfügung gehabt hätte, so ist doch immer anzunehmen, dass dieses Citat in dem griechischen Originale vorhanden war, weil sein Inhalt einen wesentlichen Bestandteil der ganzen Entwicklung über die Wahrscheinlichkeitslehre bildet, und man mit Fug und Recht er-

Digitized by Google

warten konnte, dass bereits § 32, wie schon gesagt wurde, ein Überblick über die Lehrsätze des Karneades gegeben würde. In der Thatsache aber, dass Cicero diese Citate erst hier anbringt, erblickt man ein abermaliges Zeugnis dafür, dass er die Darstellung seines vorliegenden Originals zerpflückt hat. Um etwas gegen Lukulls Angriffe auf die Wahrscheinlichkeitslehre entgegnen zu können, hat er diese Teile zurückgestellt und wie immer in seiner Schrift übersehen, dass er mit seinem Vortrage von Lukullus bereits widerlegt war. Eine derartige Zurückstellung von Material ist auch für den § 106 gegebenen Einwurf anzunehmen. § 22 war von Lukullus das Gedächtnis nur mit kurzen Sätzen berührt worden. Wie schon wiederholt bemerkt worden ist, sind besonders für den ersten Teil der lukullischen Darstellung die Excerpte ausserordentlich knapp. Dass nun unter den vielen Einzelheiten, welche hier ausgelassen wurden, auch das Beispiel des Polyaenus gewesen sei, ist eine Möglichkeit, deren Annahme kaum etwas im Wege steht. Dieser Einwurf war gewiss im Kampfe der Schulrichtungen bereits hinreichend ausgenutzt worden (vergl. Hirzel III 334)$_2$ Antiochus hatte ihn nicht übergangen, Cicero aber überliess ihn nicht dem Lukullus, sondern stellte ihn für sich selbst zurück. Ein solches Verfahren Ciceros erklärt auch den Mangel an Disposition, welcher von diesem Einwurf an auch für seinen eignen Vortrag fühlbarer wird. War nämlich bisher wenigstens noch etwas Ordnung heraus zu finden, insofern als § 66—88 entsprechend § 17—31 sich mit der Akademie des Arkesilas, und § 98—105 entsprechend § 32—39 sich auf die des Karneades bezogen, so wird die Ordnung § 106 verlassen, und mit dem Einwurf gegen die dogmatische Lehre vom Gedächtnis wieder an § 32 angeknüpft. Wir haben hier einen Fall, welcher dem bei § 40 besprochenen entspricht. Mit § 105 war ein Schluss gegeben; nach etwas gespreizter Anführung der Citate aus Klitomachus erklärt Cicero die perspicuitas des Antiochus für abgethan; sein Vortrag hat also ein Ende, wie der Vortrag des Lukullus § 39 sein Ende hatte. Nun fährt Cicero wie § 40 auch § 106 noch weiter fort, er hält eine Nachlese, um seinen Vortrag auszudehnen. Das geschieht, indem er § 107 mit einigen rhetorischen Fragen der

Digitized by Google

artes gedenkt und dann scheinbar eine neue Besprechung in Angriff nimmt. Aber nur scheinbar. Denn auch die einzelnen Abschnitte § 107—111 sind nur eine Nachlese, in welcher einzelne Stücke angereiht werden, welche sämtlich bereits hätten erledigt sein sollen. § 107 wird am Beispiel des Panaetius gezeigt, dass so gut, wie dieser sich über die Divinatio einer Zustimmung enthalten habe und damit gegen seine ganze Schule in Widerspruch geraten sei, es dem skeptischen Weisen erlaubt sein müsse, überhaupt der Zustimmung sich zu enthalten (vergl. Hirzel III 317). Der zweite Abschnitt § 108, 109 behandelt den Satz, dass zur actio das probabile ausreichend sei, und es wird abermals gesagt, dass in gewissen Fällen auch der dogmatische Weise sich durch das probabile leiten lasse. Das Beispiel von der Schiffahrt ist auch hier mit dem „in navigando" angedeutet. Dieser Satz war bereits § 99—100 besprochen und § 36 von Lukullus behandelt worden.

Ein drittes Stück wird mit Nennung des Antipater § 109 angereiht. Es entspricht dem § 28 und 29 und handelt über die Festsetzung des Dogmas. Da ein Vergleich dieser Stellen allerhand Aufschlüsse bietet und vor allem das Zerpflückungsverfahren Ciceros zweifellos klarstellt, so will ich näher auf denselben eingehen. — Bisher hatten wir mit § 29 einen Abschluss gefunden für den ersten Teil der Rede des Lukullus, in welchem dieser (vergl. § 12) sich vorwiegend gegen Arkesilas wendet. Dass die Trennung der einzelnen Teile nicht immer streng durchgeführt ist, ist bei Cicero nicht zu verwundern. Betrachten wir aber den Abschnitt § 27—29 etwas genauer, so werden wir sehen, dass hier ein Kapitel über das Dogma als Grundlage aller Philosophie berührt wird, in welchem weniger gegen Arkesilas als vielmehr gegen Karneades vorgegangen wird. Denn das fluctuari, dubia und moveri (§ 29) passt nur auf Karneades. Cicero verlässt also die Ordnung, wozu er leicht verleitet werden konnte, da auch das bisher besprochene Kapitel über die Sinne (§ 19—26) in einzelnen Teilen sich mit gegen Karneades wendet, was u. a. besonders daraus erhellt, dass die constantia so hervorgehoben wird, wozu Arkesilas gegenüber keine Veranlassung war. So-

Digitized by Google

dann ist zu beachten, dass Lukullus § 32, wo er auf die Akademie des Karneades übergeht, entgegen der S. 150 angeführten Disposition recht wenig über die eigentlich sinnliche Wahrnehmung sagt, vielmehr das Wesen des probabile bespricht, ohne auf die ursprünglich sinnliche Wahrnehmung zurück zu greifen. Auch dieser Umstand macht es wahrscheinlich, dass die Auseinandersetzung über die Sinne § 17 ff. in dem griechischen Original beiden Akademien galt. — Das Kapitel § 27 ff. kann nun in drei Teile zerlegt werden. Zuerst wird § 27 von der Wichtigkeit des Dogmas gesprochen. § 28 wird das arkesilaische Dogma als solches bestritten. § 29 wird gegen das Dogma des Karneades vorgegangen. Die ganze Entwicklung innerhalb dieser 3 Teile ist aber recht dürftig. § 29 wird zwar weiter ausgeholt, eine eigentliche Beweisführung jedoch nicht gegeben. Die Untersuchung bricht dann plötzlich ab mit den Worten: „Hoc igitur modo potius erat ab his postulandum, ut hoc unum saltem, percipi nihil posse, perceptum esse diceret." Hiermit wendet Lukullus sich aber doch nur gegen Arkesilas, während dieser bereits abgethan sein soll und § 29 von Antiochus und der Akademie des Karneades die Rede ist. Es ist zunächst klar, dass die Worte von „Hoc igitur modo" bis zum Schluss des § 29 Bemerkungen Ciceros sind, welche zusammenhangslos und ohne Verständnis eingeschoben sind. Wir lassen also diesen Schluss von § 29 fort. Nun ist zu betrachten, in welcher Weise die Entwicklung von § 28 sich auf § 29 weiter ausdehnt. Antipater hatte den Arkesilas bekämpft, gegen Antipater wandte sich sodann Karneades. Dann kommt Antiochus § 29 und wendet sich ausschliesslich gegen Karneades, obwohl das Vorhergehende und dann auch die Anführung des allgemeinen Dogmas (nihil posse percipi) erwarten lassen, dass er sich zunächst über das Dogma des Arkesilas oder über Antipater äussern würde. Anstatt dessen werden die Ansichten des Antiochus in so allgemeiner Fassung und so wenig auf einen Beweis eingehend dargestellt, dass einem das Lückenhafte der Darstellung Ciceros sehr fühlbar wird. Mit seinen Schlussworten stellt dann Cicero die Frage in leichtfertiger Weise als erledigt dar. In Wahrheit aber wird gar kein Abschluss hier gegeben. Überschlagen wir nämlich das Excerpt

Digitized by Google

§ 30—31 und zum Teil die „verba“ § 32 und lesen § 33 weiter, so ergiebt sich das hier Auseinandergesetzte als so eng zusammenhängend mit § 27—29, dass wir nicht zweifeln können, dass Cicero mit dem Kapitel § 30, 31 eine fortlaufende Entwicklung nur unterbrochen hat, und zwar der vorgenommenen Disposition zu Liebe, um in einem zweiten Abschnitt die jüngere Akademie des Karneades zu behandeln. Vergl. S. 144 f., 150 und Cic. Acad. II 12. Hier sagt nämlich Cicero: „Sed ea pars, quae contra Philonem erat, praetermittenda est: minus enim acer est adversarius is, qui ista, quae sunt heri defensa, negat Academicos omnino dicere. Etsi enim mentitur, tamen est adversarius lenior. *Ad Arcesilan Carneademque veniamus.*“ Da also Cicero § 29 die Skepsis des Karneades reichlich berücksichtigen musste, wenn er sich an sein Original hielt, so bricht er ab, lügt uns einfach vor § 30: „*Sequitur* disputatio copiosa illa quidem etc.,“ macht dann § 32 einige zum Karneades überleitende Redensarten und führt das probabile ein, als wenn von diesem bislang nichts zu finden gewesen sei. Nun ist aber die Auseinandersetzung des § 33 nur ein Beweis dafür, dass die jüngere Akademie kein festes Erkennungszeichen der Wahrheit annehme, keine regula (§ 29!) haben könne und demgemäss kein Dogma. Denn dieses muss stabile, fixum, ratum sein (§ 27), nicht dürfe man bei demselben fluctuari (§ 29). Zum Schluss sagt dann § 33 Cicero allerdings, dass man immer wieder auf die Grundfrage nach dem visum, also auf die sinnliche Wahrnehmung zurückkomme. Hiermit knüpft Cicero an seine vorgesteckte Anordnung an.

Zum weiteren Beweise der Richtigkeit dieser Behauptungen über den Abschnitt § 27—33, und um Ciceros Verfahren klar zu kennzeichnen, wollen wir einmal den entgegengesetzten Weg einschlagen und das, was Cicero auseinandergerissen hat, nach Möglichkeit zu vereinen suchen. Dass es dabei nötig sein kann, den Sinn eines Satzes aus Ciceros Rede in sein Gegenteil umzudrehen, darf uns nicht irre machen. Der Advokat verstand sich auch auf das pro und contra Reden. Dem Abschnitt § 28, 29, 32, 33 entspricht nämlich § 109, 110, 111 in der Weise, dass nicht, wie man erwarten sollte, mit dem zweiten der erste widerlegt wurde, sondern beide greifen ge-

Digitized by Google

wissermassen in einander, was um so klarer wird, wenn wir aus dem zweiten Teile die von Cicero hineingelegten Keime einer Polemik entfernen. Es würde sich also die ursprüngliche Entwicklung, welche Cicero auseinandergerissen hat, ungefähr in folgender Weise denken lassen:

§ 28. „Ex hoc illud est natum, quod postulat Hortensius, ut id ipsum saltem perceptum a sapiente diceretis, nihil posse percipi. Sed *Antipatro* hoc idem postulanti, cum diceret, ei, qui adfirmaret nihil posse percipi, unum tamen illud dicere percipi posse consentaneum esse, ut alia non possent, *Carneades* acutius resistebat. Nam tantum abesse dicebat, ut [id] consentaneum esset, ut maxime etiam repugnaret. Qui enim negaret quicquam esse, quod perciperetur, eum nihil excipere: ita necesse esse ne id ipsum quidem, quod exceptum non esset, comprehendi et percipi ullo modo posse."

§ 29. „*Antiochus* ad istum locum *pressius* videbatur accedere."

§ 109. „Et tamen illud usitatum et saepe repudiatum refers, non ut *Antipater*, sed ut ais *pressius*."

§ 109. „Nam *Antipatrum* reprehensum, quod diceret consentaneum esse ei, qui adfirmaret, nihil posse comprehendi, id ipsum saltem dicere posse comprendi, quod ipsi *Antiocho* pingue videbatur et sibi ipsum contrarium. Non enim potest convenienter dici nihil comprendi posse, si quicquam comprendi posse dicatur. Illo modo potius putat urguendum fuisse *Carneadem*: cum sapientis nullum *decretum* esse possit, nisi conprensum, perceptum, cognitum, ut hoc ipum *decretum*, quo sapientis esset nihil posse percipi, fateretur esse perceptum.

(109) Proinde quasi sapiens nullum aliud decretum habeat et sine decretis vitam agere possit[1].

Nam sapientem habere decreta debere et sine decretis vitam agere non posse (vergl. § 27)[2].

[1] Ob der Satz handschriftlich verderbt oder von Cicero so unverständlich gegeben ist, wird sich wohl nicht mehr entscheiden lassen.

[2] Ich lasse hier links die Worte stehen, wie sie § 109 sich finden und setze rechts die Übertragung der Gedanken in den Zusammenhang von § 27 ff.

Digitized by Google

Gegen diesen Einwurf äussern sich die Skeptiker: § 110 „Sed ut illa habet probabilia non percepta, sic hoc ipsum nihil posse percipi. Nam si in hoc haberet *cognitionis notam*, eadem uteretur in ceteris: quam quoniam non habet, utitur probabilibus.“ Hiermit wird das decretum selbst als ein probabile dargestellt; gegen diese Behauptung hatte Antiochus-Lukullus sich aber schon mit aller Entschiedenheit verwahrt:

§ 27. „Quod si omnia visa eiusmodi essent, qualia isti dicunt, ut ea vel falsa esse possent, neque ea posset *ulla notio* discernere, quo modo quemquam aut conclusisse aliquid aut invenisse diceremus? aut quae essent conclusi argumenti fides? Ipsa autem philosophia, quae rationibus progredi debet, quem habebit exitum? Sapientiae vero quid futurum est? quae neque de se ipsa dubitare debet neque de suis decretis, quae philosophi vocant δόγματα, quorum nullum sine scelere prodi poterit. Cum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur: quo e vitio et amicitiarum proditiones et rerum publicarum nasci solent. Non potest igitur dubitari, quin *decretum nullum falsum possit esse sapientis*, neque satis sit non esse falsum, sed etiam *stabile, fixum, ratum esse debeat*, quod movere nulla ratio queat . . . . § 29. . . . . Quoniam enim id haberent Academici decretum — sentitis enim iam hoc me δόγμα dicere — nihil posse percipi, *non debere eos in suo decreto, sicut in ceteris rebus, fluctuari*, praesertim cum in eo summa consisteret: hanc enim esse regulam totius philosophiae, constitutionem veri falsi, cogniti incogniti: *quam rationem quoniam susciperent docereque vellent*, quae visa accipi oporteret et quae repudiari, certe hoc ipsum, ex quo omne veri falsique iudicium esset, percipere eos debuisse: etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium veri et finem bonorum, nec sapientem posse esse, qui aut cognoscendi esse initium ignoret aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit nesciat: haec autem habere dubia nec iis ita confidere, ut moveri non possint, abhorrere a sapientia plurimum.“

§ 32. „Alii autem elegantius, qui etiam queruntur, quod eos insimulemus omnia incerta di-

§ 110. „Itaque non metuit, ne confundere omnia videatur et incerta reddere. Non enim

Digitized by Google

cere, quantumque intersit inter incertum et id, quod percipi non possit, docere conantur eaque distinguere. Cum his igitur agamus, qui haec distinguunt: illos, qui omnia sic incerta dicunt, ut stellarum numerus par an impar sit, quasi desperatos aliquos relinquamus. Volunt enim — et hoc quidem vel maxime vos animadvertebam moveri — probabile aliquid esse et quasi verisimile, eaque se uti regula et in agenda vita et in quaerendo ac disserendo."

§ 33. „Quae ista regula est, si notionem veri et falsi, propterea quod ea non possunt internosci, nullam habemus? Nam si habemus, interesse oportet ut inter rectum et pravum sic inter verum et falsum. Si nihil interest nulla regula est, nec potest is, cui est visio veri falsique communis, ullum habere iudicium aut ullam omnino veritatis notam. Nam cum dicunt hoc se unum tollere, ut quicquam possit ita videri, ut non eodem modo falsum etiam possit videri, cetera autem concedere, faciunt pueriliter. Quo enim omnia iudicantur sublato, reliqua se negant tollere: ut siquis quem oculis privaverit, dicat ea, quae cerni possent, se ei non ademisse. Ut enim illa oculis modo agnoscuntur, sic reliqua visis, sed quemadmodum, si quaesitum ex eo sit, stellarum numerus par an impar sit, item, si de officio multisque aliis de rebus, in quibus versatus exercitatusque sit, nescire se dicat. In incertis enim nihil esse probabile: in quibus autem est, in iis non deerit sapienti nec quid faciat nec quid respondeat."

§ 111. „Ne illam quidem praetermisisti, Luculle, reprehensionem Antiochi — nec mirum; in primis enim est nobilis — qua solebat dicere Antiochus *Philonem* maxime perturbatum. Cum enim sumeretur unum, esse quaedam falsa visa, alterum, nihil ea differre a veris, non adtendere superius illud ea re a se esse concessum, quod videretur esse quaedam in visis differentia; eam tolli altero, quo neget visa a falsis vera differre: nihil tam repugnare. Id ita esset, si nos verum omnino tolleremus. Non facimus; nam tam vera quam falsa cernimus. Sed probandi species est: percipiendi signum nullum habemus."

Digitized by Google

propria veri, non communi veri et falsi nota. Quam ob rem sive tu probabilem visionem, sive probabilem et quae non impediatur, ut *Carneades* volebat, sive aliud quid proferes quod sequare, ad visum illud, de quo agimus, tibi erit revertendum."

Aus der vorstehenden Zusammenstellung wird leicht erkannt, dass dem Cicero eine fortschreitende Darstellung des Streites um das Dogma des Kriteriums vorlag, welche von dem Römer lückenhaft und auseinandergezerrt wiedergegeben wird. Von Arkesilas, der bei Cicero nicht mehr namentlich genannt wird, geht die Entwicklung aus, sein Gegner Antipater wird von Karneades widerlegt und gegen alle wiederum geht Antiochus vor. Cicero vergisst sogar seinen § 12 angegebenen Plan, nur über Arkesilas und Karneades den Lukullus reden zu lassen. Denn die § 33 gegebenen Sätze entstammen offenbar Philons Lehre (vergl. § 18), wie das § 111 Gesagte und das mit dem Worte pueriliter § 33 gefällte Urteil deckt sich mit dem perturbatum § 111. — Trotzdem, dass auch in anderen Teilen, z. B. § 34, 35, auf Philon Bezug genommen wird, wie Hirzel verschiedentlich erkannt hat, wendet sich Cicero § 111 doch gegen ihn und sucht den Standpunkt des Karneades zu bewahren. Es ist dies wohl zu beachten; denn Cicero scheint die Auseinandersetzungen über das probabile nicht so ganz mit Unverstand verfolgt, ja eine gewisse Vorliebe für dieses probabile erfasst zu haben. Wir würden darüber klarer sehen, lägen uns die vollständigen Academica vor, wie dem Augustinus, durch den wir nur ein Spiegelbild von Ciceros Vorliebe für das probabile erhalten haben. Doch auch so noch können wir aus Ciceros Schriften selbst die Vorliebe für das probabile erkennen und dies wird uns in der weiteren Verfolgung der Academica nicht ganz wertlos sein. Da nun mit § 111 ein grösserer Abschnitt in Ciceros Gegenrede abschliesst, so wird es geboten sein, zunächst diesen Teil in seinem Verhältnis zu den vorhergehenden kurz zusammenzufassen. Eine Zweiteilung gemäss den beiden Schulrichtungen der akademischen Skepsis, wie sie nach § 12 und nach der

Digitized by Google

Entwicklung des lukullischen Vortrages in Ciceros Plane gelegen hat, ist auch hier zu erkennen. § 66—97 sucht Cicero den Standpunkt des Arkesilas zu vertreten, entsprechend § 17—31; § 98—111 nimmt er die Lehre des Karneades für sich. Aber selbst diese Einteilung wird nicht streng befolgt, und innerhalb der zwei Abschnitte fehlt es vollends an Ordnung. Im ersteren, § 66—97, hält Cicero sich nicht an den von Lukullus gegebenen Gedankengang, sondern reiht seine (bereits widerlegten) Einwürfe lose und ohne Ordnung an einander. Mit dem Anfang § 66, 67 schloss Cicero an den Schluss des Lukullus § 59 an, dann folgt ein für sich stehendes Kapitel persönlicher Polemik gegen Antiochus § 69—71, § 72—78 entsprach § 13—17. Die dialektischen Erörterungen § 79—90 entsprechen § 19 (82, 83); 53—57 (84, 85); 20 (86); 30 (87); 46 (88); ferner § 91—98 den § 26 und § 49 f. — Im zweiten Abschnitt § 98—111 beachtet Cicero kaum irgend welche Ordnung. Erst wird durch Citate aus Klitomachus einiges von der karneadeischen Lehre gegeben, dann kommen § 106—108 drei einzelne für sich abgeschlossene Einwände gegen Lukullus, welche sich nicht an etwas Vorhergehendes enger anschliessen, § 109—111 bildet die Besprechung des Dogmas den Schluss gleich § 28, 29, 32—34. Wir können also im Sinne Ciceros gemäss § 12 folgende kurze Disposition angeben, welcher Cicero nach Möglichkeit zu folgen sucht:

	Lukullus	Cicero
Akademie des Arkesilas	§ 17—31	§ 66—98
Akademie des Karneades	§ 32—39	§ 98—111
Nachtrag	§ 40—60	§ 84, 85, 86, 88, 91 f.

Dass einzelne Abweichungen, Unordnungen u. s. w. vorkommen, dass Cicero selbst auf Philon eingeht, obwohl er ihn (§ 12) besonders ausschliessen will, ist bei ihm nicht zu verwundern. Bei aller Wirrnis hält Cicero doch an diesem Schema fest, obwohl er dabei in die ärgsten Widersprüche mit sich selbst gerät. Mit dieser Anordnung ist nämlich für Cicero in seinem Vortrage zugleich der einzunehmende Standpunkt gegeben. Dies ist für die Quellenfrage beachtenswert. Wie ein Chamäleon kämpft der Römer bald als Anhänger des Arkesilas, bald als ein solcher des Karneades, und zwischendurch weht mitunter ein stoischer Hauch. Sollte dies alles in einer Schrift

Digitized by Google

Philons zu finden gewesen sein? Das scheint mir kaum denkbar; im Gegenteil, gerade in dem Wechseln des Standpunktes liegt ein Beweis mehr, dass Cicero eine ursprünglich einheitliche Darstellung zerriss und bei der Schwierigkeit, sich aus sich selbst einen festen Standpunkt zur Gegenrede gegen Lukullus zu gewinnen, sich insofern an die Entwicklung des bereits bei dem Vortrage des Lukullus benutzten Originals anschloss, dass er die bestrittenen und widerlegten Sätze in positiver Form vorzubringen suchte, wobei er gezwungen war, einmal als Anhänger des Arkesilas und dann im Namen des Karneades zu sprechen. Ob Cicero sich dabei bewusst war, wie unvorteilhaft es gewesen wäre, allzu streng dem Gedankengange des Lukullus zu folgen, oder ob er durch seine Oberflächlichkeit zu der Ungeordnetheit im Einzelnen gekommen ist, bleibt sich bei der Feststellung der Thatsache gleich. Würde Cicero eine Schrift Philons haben benutzen können, so hätte er gewiss von einem Gesichtspunkte aus den Lukullus zu widerlegen versucht, davon ist aber keine Rede, oder nur in soweit, als Cicero sich bemüht, den Standpunkt des Karneades dem Arkesilas gegenüber in den Vordergrund zu rücken. Mit einem Triumphe des Karneades schliessen ja auch die Academica § 148 ab. Häufig genug aber bleibt er bei Arkesilas stehen. Das erklärt sich eben daraus, dass Cicero den Angreifer vom Standpunkt des Angegriffenen aus verteidigt und nicht von einem dritten oder eigenen aus. Von Philon jedoch will Cicero selbst nichts wissen; wie er ihn von vorne herein § 12 zurückweist, so sucht er ihn auch weiterhin auszuschliessen.

Über Ciceros eigene und von ihm selbst so lüderlich durchgeführte Disposition brauchen wir keine Worte mehr zu verlieren. Welches mag aber wohl die Ordnung des Originals gewesen sein?

In unserm bisherigen Überblick über die Academica priora haben wir eine ganze Reihe einzelner Excerpte unterschieden, welche ihrem inneren Wesen nach anders verbunden waren, als sie Cicero zu verbinden suchte. Die Excerpte, welche Cicero in seiner Gegenrede benutzt, ergaben sich als Entwicklungen, welche den Excerpten vorangehen mussten, die er dem Lukullus in den Mund legt. Durchweg ist aber

Digitized by Google

Cicero durch Lukullus bereits widerlegt. Daraus erhellt, dass in der Originalschrift eine geschichtliche Anordnung enthalten war, welche von Arkesilas bis Philon reichte und kritisch in der Art behandelt war, dass zum Schluss Antiochus seine eigne Lehre anfügte. — Der Schrift Ciceros liegt der Plan zu Grunde, eine Verteidigung der von Antiochus widerlegten älteren Akademie zu führen, die in zwei Richtungen geschieden wird, Arkesilas und Karneades. Er lässt nun den Lukullus vom einheitlichen Standpunkte des Antiochus reden, während er selbst, gezwungen durch sein Original und seine eigne Unwissenheit, wie ein Pendel zwischen Arkesilas und Karneades hin und her schwankt. Und dabei bildet er sich offenbar ein, wirklich etwas gegen Antiochus vorzubringen! Dieser ganze Plan ist so unglücklich angelegt, so verfehlt durchgeführt und so thöricht ausgedacht, dass ich ihn nur mit dem gröbsten Unverstande und einer ausserordentlichen Oberflächlichkeit entschuldigen kann. — Wenn Cicero Arkesilas und Karneades verteidigen wollte, wozu bedurfte es da der stoischen Dialektik? Warum zog er den Antipater heran? Was sollen die Erörterungen über Philon? Alles dies wäre auszuscheiden gewesen! Ein Werk Philons als Grundlage der Rede Ciceros anzunehmen, ist nicht mehr möglich. Cicero hätte sicherlich dann einen einheitlichen Standpunkt angenommen und durchzuführen versucht. Wir sahen aber, wie abhängig er von seiner Originalschrift ist, wie er nur pro et contra redet und versucht die Aussagen in ihr Gegenteil umzudrehen, was ihm auch nicht immer gelingt. So bleibt nur die eine Möglichkeit übrig, dass er wie in den Acad. poster. auch hier ein einheitliches Werk zerpflückt, verschiedene Excerpte anfertigt, wie wir im einzelnen gesehen haben, und diese nachher, so gut es gehen will, zusammen zu schweissen sucht. Die Originalschrift, welche er dabei ausgeplündert hat, kann nur von Antiochus verfasst sein, denn bis auf den persönlichen Ausfall gegen diesen (§ 69—71) fügt sich alles in einander. In der Originalschrift war also eine geschichtliche Entwicklung der Schulen gegeben, und zwar nicht allein der akademischen, denn die Stoa wird immer wieder in den Bereich der Betrachtungen gezogen. — Dieselbe Darstellung haben wir für das Original der Acad. poster. nach-

Digitized by Google

gewiesen. Hier hatte Cicero so excerpiert, dass er eine geschichtliche Entwicklung mit sachlicher Nebenordnung nach den drei Teilen der Philosophie, Physik, Ethik und Logik gab. Wir mussten daraus den Schluss ziehen, dass Antiochus eine umfassende Darstellung aller philosophischen Schulen in geschichtlicher Entwicklung gegeben hatte — und zu diesem Schlusse waren wir bereits gekommen, als wir die äussere Stellung des Antiochus (s. Kapitel II und III) betrachtet hatten. Wir finden also in der litterarischen Überlieferung bestätigt, was sich aus den Resten geschichtlicher Überlieferung annehmen liess.

In einer solchen Schrift, welche die ganze Entwicklungsgeschichte der Philosophie enthielt, muss auch alles vorhanden gewesen sein, was Cicero hier multis *cum* verbis in den Academ. pr. liefert. Er hat also die grosse, umfangreiche Arbeit des Antiochus, zu welcher dieser durch seine geschichtliche Stellung genötigt war, nicht einmal, sondern zweimal*) bruchstückweise zu verschiedenen Zwecken excerpiert. Das eine Mal (Acad. post.) will er vorwiegend die skeptischen Streitfragen berühren, das andere Mal will er (Acad. pr.) eine geschichtliche Entwicklung der Schulen überhaupt geben. Damit ist er ein Vorläufer des Sextus Empirikus (s. o. den Excurs). Auch dieser hat zweimal dieselbe Schrift excerpiert.

Bevor wir weitergehen, ist noch ein Wort über die Art der ciceronianischen Excerpte zu sagen. Ihre Verschiedenheit ist hervorzuheben, damit es noch klarer wird, dass wir ein Recht haben, dem Cicero wegen seiner oberflächlichen Schreibweise Vorwürfe zu machen. Das erste, zusammenhängende Excerpt ist § 17—29 geliefert. In diesen war ein Überblick über die ganze Lehre von den Sinnen bis zum Dogma gegeben. Es ist also ein Excerpt, in welchem ein sehr umfangreiches Gebiet knapp zusammengefasst war. Die Excerpte in den Acad. pr. sind im engeren, kapitelweisen Anschluss an das Original gehalten. — In den übrigen Teilen der Acad. poster. haben wir aber kaum Auszüge, sondern nur ein Anlehnen an das Original zu erblicken. Einzelne Gedanken werden kurz

[1] Man wird diese Zahl noch erhöhen können.

Digitized by Google

herausgenommen und mit ciceronianischem Redefluss umschwemmt. So ist Ciceros eigenes Geständnis: „ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo“ zu erklären. Wir können noch weiter gehen. Im Briefe ad Attic. XVI 11, 4 sagt Cicero, dass er sich κεφάλαια, d. h. Auszüge oder Inhaltsangaben schicken lässt. Er hat also die kapitelweisen Auszüge nicht einmal selbst angefertigt. Dies ist in Betracht zu ziehen bei dem Excerpt § 17—29, über dessen Inhalt Cicero selbst nicht ganz klar gewesen sein kann. Ebenso könnte der persönliche Ausfall gegen Antiochus § 69—71 auf ein Excerpt aus Posidonius' Schriften zurückgeführt werden. In anderen Fällen ist aber anzunehmen, dass Cicero seinen Arbeitern den Gesichtspunkt angab, von welchem aus die Auszüge anzufertigen waren. Was jedoch Antiochus und dessen Zusammenstellung der philosophischen Lehren betrifft, so glaube ich, dass Cicero diese Schriften zum Teil selbständig benutzt hat, was ihm dadurch erleichtert wurde, dass er früher die Vorträge dieses Philosophen gehört hatte.

Von § 112 ab bis zum Schlusse der Academica wendet sich Cicero gegen Antiochus selbst, wie er sich § 71 vorgenommen hatte. Es beginnt hiermit ein neuer Abschnitt, welcher mit den vorhergehenden Teilen nur im losen Zusammenhange steht. In dem ganzen Abschnitt wird gegen die Lehre des Antiochus geeifert nach der Dreiteilung: Physik (§ 117), Ethik (§ 129), Logik (§ 142). Das Verfahren der Polemik ist das skeptische: aus der Vielheit der Ansichten wird auf die Unsicherheit der einzelnen geschlossen. Dieses Verfahren liess sich leicht gegen Antiochus anwenden, da dieser in seiner Lehre möglichst viele Schulansichten zu vereinen gesucht hatte. Er bot also der skeptischen Zersetzungsmethode selbst eine leichte Handhabe. Zur Erleichterung der Übersicht wollen wir die Fragen, welche später zu erörtern sein werden, unserer Betrachtung der einzelnen Teile dieses Abschlusses der Academica voranstellen. Es wird sich nämlich darum handeln ob 1. das ganze Kapitel einheitlich gedacht ist; 2. die Polemik sich an Antiochus selbst, d. h. an seine Lehren oder Schriften anschliesst; 3. Cicero selbst mit der Zersetzungsmethode einen Versuch macht oder einem Skeptiker folgt, welcher

Digitized by Google

bereits dieses Verfahren gegen Antiochus unmittelbar angewandt hatte.

In einigen einleitenden Sätzen wird 112 und 113 die Schwierigkeit, gegen Antiochus zu streiten, hervorgehoben und darauf zurückgeführt, dass dieser sich hinter der stoischen Dialektik verschanzt habe. Dabei nimmt Cicero § 112 noch den Standpunkt des Karneades ein. Als „nobler" Kämpfer lobt Cicero § 113 seinen Gegner und erklärt ihn für den ersten Philosophen seiner Zeit. Dies alles soll natürlich die Spannung erhöhen und ist nicht ungeschickt vorbemerkt. Nun wendet sich Cicero mit den Hauptfragen des Streites an seinen Gegner: Zu welcher Akademie er sich eigentlich rechne, und wer von der alten Akademie oder dem Peripatos die zwei Sätze Zenons: „vel id solum percipi posse, quod esset verum tale, quale falsum esse non posset, vel sapientem nihil opinari," jemals verteidigt habe? Anstatt nun, wie man erwarten muss, sich gegen diese stoisch-antiocheischen Sätze zu wenden, erklärt Cicero sich feierlichst und mit besonderem Nachdruck für dieselben! „Ego tamen utrumque verum puto, nec dico temporis causa, sed ita plane probo" [1]. Das ist so überraschend, so gegen den ganzen Zusammenhang der Academica, dass man mit allen Zweifeln an diese Worte herangehen muss. Aber wie man sie auch drehen und deuteln könnte, der Gedanke bleibt derselbe, und eine gewaltsame Änderung wird durch das folgende: „Illud ferre non possum" ausgeschlossen. Denn Cicero macht ein Zugeständnis, um im Folgenden um so schärfer anzugreifen. Dass Cicero selbst nicht gemerkt haben könne, dass mit diesem Zugeständnis eigentlich seine eigne Polemik völlig über den Haufen geworfen wird, ist bei dem Mangel grösserer Schwierigkeit des Inhalts nicht anzunehmen. Wir können diesen, allerdings starken Widerspruch mit sich selbst nur einer grossen Leichtfertigkeit zuschreiben, welche mit einer allgemeineren Unkenntnis philosophischer Fragen bei Cicero vereint ist. Vielleicht fühlte der Römer einen

[1] Auch hier äussert sich eine Einwirkung der stoischen Reaktion, die auf Posidonius zurückzuführen ist. Für Cicero wird eine Erinnerung an seinen Aufenthalt in Rhodos anzunehmen sein.

Digitized by Google

Reiz, sich als Stoiker aufzuspielen, und dies verleitete ihn um so mehr, dieses Zugeständnis zu machen, dem er dann die folgenden Einwürfe gegenüberstellte. — § 114. Illud ferre non possum. Tu, cum me incognito adsentiri vetes idque turpissimum esse dicas et plenissimum temeritatis, tantum tibi adroges, ut exponas *disciplinam sapientiae, naturam rerum omnium evolvas, mores fingas, fines bonorum malorumque constituas, officia describas, quam vitam ingrediar* definias, idemque etiam *disputandi et intellęgendi iudicium* dicas te et *artificium* traditurum, perficies, ut ego ista innumerabilia conplectens nusquam labar, nihil opiner? Hiermit wird das skeptische Zersetzungsverfahren eröffnet. Durch die umfangreiche, unzählbare Menge von Lehren wird die Schwierigkeit eine grössere, niemals zu fehlen, niemals zu meinen. Diese grosse Zahl von Lehren wird dem Antiochus zum Vorwurf gemacht. Dass nun in der Aufzählung derselben Cicero sich an etwas Thatsächliches hält, ist nicht zu bezweifeln. In Acad. I § 9 (vergl. s. 113) haben wir gesehen, wie Cicero, um Varros Thätigkeit hervorzuheben, sich an die Titel seiner Schriften hält. Das gleiche Verfahren müssen wir hier annehmen. Dass wir darin nicht fehl gehen, beweist der Umstand, dass die Aufzählung der Lehrgebiete des Antiochus soweit geordnet ist, dass wir in derselben ein vollständiges philosophisches System erkennen können. Das Ganze ist die *disciplina sapientiae.* Diese wird eingeteilt in Physik, Ethik, Logik. Von der Ethik[1]) werden als Unterabteilungen die Kapitel *de finibus, de officiis, de vita* angeführt. Gewiss ist diese Inhaltsangabe nicht erschöpfend, sie genügt aber, um zu erkennen, dass hier mit kurzen, klaren Worten der Inhalt eines philosophischen Lehrsystems des Antiochus angegeben wird. Dass eine solche *disciplina sapientiae* schriftlich festgestellt war, ist ganz selbstverständlich. Wie bei Varro knüpft Cicero hier an eine wirkliche Schrift des Antiochus an. Ausdrücklich wird auch auf diese Übersicht im § 115 als Inhaltsangabe der antiocheischen Lehre Bezug genommen.

[1] Mit dem Ausdruck „mores fingas“ wird natürlich die Ethik allgemein bezeichnet.

Digitized by Google

Zugleich aber wird bereits § 114 das skeptische Verfahren angesetzt: „Quae tandem ea est disciplina, ad quam me deducas, si ab hac abstraxeris? Vereor ne subadroganter facias, si dixeris tuam. Atqui ita dicas necesse est. Neque vero tu solus, sed ad suam quisque rapiet.“ Diese Worte erhalten erst dann rechten Sinn, wenn wir annehmen, dass in der *disciplina sapientiae*[1]) des Antiochus auf die Lehren der anderen Schulen in der Weise Bezug genommen war, dass Antiochus seine eigne aus ihnen erstehen liess, natürlich in geschichtlicher Entwicklung. Dieses Verfahren ist uns bei Antiochus nicht neu. Wir sahen in den Acad. poster. wie in dem bisher betrachteten Abschnitt der Acad. pr., dass in dem Originale, welches Cicero benutzte, ein geschichtlicher Aufbau der Lehren bis zur Lehre des Antiochus vorhanden gewesen ist. Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, dass in dem Originale alles enthalten sein konnte, was Cicero vorgebracht hat. Wir können auch deutlich erkennen, was Cicero in diesem Abschluss der Academica vorhat. Er will dem Antiochus völlig den Garaus machen und nimmt dessen grundlegendes Werk, nachdem er aus demselben vorher einzelne Teile herausgerissen hat, nun noch einmal in seinem ganzen Umfange vor, um die skeptischen Zweifel daran zu hängen. Dabei folgt er der Gliederung des Werkes nur in äusserem Umriss. Die Hauptkapitel werden angeführt und dann einige Gedanken des Originals mit vielem Gerede Ciceros hineingesetzt. Ein engerer Anschluss, besonders im Zusammenhange, findet kaum statt. Wir werden dieses bei der Einzelbesprechung der Teile klar empfinden. Auch können wir das System des Antiochus noch vollständiger ausgestalten — doch zunächst ist im § 115 noch auf eine Bemerkung hinzuweisen, die von grosser Bedeutung ist. Hier heisst es: „Utrum igitur nos inpudentes, qui labi nolimus, an illi adrogantes, qui sibi persuaserint scire se solos omnia? Non me quidem, inquit, sed sapientem dico scire. Optime: nempe ista scire, quae sunt in tua disciplina. Hoc primum quale est, a non sapiente

[1] Ob Cicero hiermit das griechische κανονικά übersetzt, wäre möglich; ich lasse die Frage nach Titeln antiochcischer Schriften offen.

Digitized by Google

explicari sapientiam?" Hier bricht Cicero leider ab! Und doch genügen diese wenigen Worte vollständig, um zu erkennen, dass Antiochus für seine Person auf den Namen des „sapiens" verzichtete! Er hat auf noch mehr verzichtet, das wird man erkennen, wenn die Weltauffassung und Gotteslehre dieses Philosophen klar vorliegt. Das stoische Ideal des Weisen ist von dem Erdenleben des Menschen getrennt worden in derselben Art, wie die Festsetzung des τέλος für den Menschen beschränkt wurde in platonischer Auffassung. Merkwürdiger Weise finden wir dieses τέλος bei Cicero nicht angegeben. Er hat das summum bonum des Antiochus verschwiegen, wie er auch sonst allgemein von den Lehren des Antiochus selbst möglichst wenig giebt — wenigstens in den erhaltenen Schriften. — Ich will an dieser Stelle nur noch bemerken, dass hier sich abermals eine Erinnerung Ciceros an Posidonius zu äussern scheint. Cicero wird aus sich selbst kaum zu dem Einwurf gekommen sein, dass ein Unweiser über die Weisheit zu schreiben wage. Dieser Vorwurf wird wohl von der Stoa, d. h. von Posidonius ausgegangen sein. Wir können uns diese Bemerkuugen Ciceros daraus erklären, dass er sich der Lehren des Posidonius erinnerte und hier, weil er selbst nicht in der Lage war, die Frage weiter zu behandeln, sie anrührt und dann schleunigst abbricht. Und dieses Abbrechen ist wieder einmal originell: „Sed discedamus a nobis ipsis: de sapiente loquamur, de quo, ut saepe iam dixi (?!) omnis haec quaestio est."

Mit § 116 beginnt die Abhandlung näher auf die drei Teile der sapientia einzugehen. Dass das von hier ab Folgende eine Ausführung des § 114 gegebenen Themas ist, kann nicht bezweifelt werden, da es sich unmittelbar anreiht und die angegebene Einteilung bewahrt. Cicero knüpft auch selbst mit Bewusstsein an die erwähnte Dreiteilung der disciplina sapientiae an und will schon mit dem ersten Teile, der Physik, beginnen, als ihm einfällt, dass er vorher noch etwas zu bemerken hat. § 116 „In tres igitur partes et a plerisque et a vobismet ipsis distributa sapientia est. Primum ergo, si placet, quae de natura rerum sint quaesita, videamus, *vel illud*

Digitized by Google

ante: estne quisquam tanto inflatus errore, ut sibi se illa scire persuaserit? *Non quaero rationes eas, quae ex coniectura pendent*; quae disputationibus huc et illuc trahuntur, nullam adhibent persuadendi necessitatem. *Geometrae* provideant etc.“ Wie kommt Cicero dazu, vor dem Eintritt in die Besprechung der sapientia hier die Geometrie zu berücksichtigen? Welche Wissenschaften sind es, die hier sonst noch zurückgewiesen werden? In den Acad. poster. I § 6 wird zwar erwähnt, dass Antiochus in der Physik auch die Geometrie verwandt habe [1]; aber das lässt sich mit der Stelle hier schlecht gleichsetzen. Denn hier wird die Geometrie als Wissenschaft für sich betrachtet und § 117 wird dieselbe als solche mit der der Philosophie in Parallele gestellt: Wenn man den sogenannten zwingenden Beweisen der Geometriker nicht glauben kann, sagt der Skeptiker, wie wird man dann den Schlüssen der Philosophen glauben können, oder, wenn man glauben will, wem von ihnen am ehesten? Eine Erklärung für diese vorhergehende Erwähnung der Geometrie als Wissenschaft für sich lässt sich finden, wenn wir bedenken, dass wir es bei Cicero mit einer nur sehr flüchtigen Umschreibung eines grösseren Systems zu thun haben, und uns einmal nach anderen, umfassenderen systematischen Darstellungen umschauen. Da ist das Werk des Sextus Empiricus, dessen Zusammenbau uns folgendes Schema bietet:

πρὸς γραμματικούς I
πρὸς ῥήτορας II.
πρὸς γεωμέτρας III.
πρὸς ἀριθμητικούς IV.
πρὸς ἀστρολόγους V.
πρὸς μουσικούς IV.
disciplina sapientae.
Logik VII, VIII.
Physik IX, X.
Ethik XI.

Hier sehen wir also von der disciplina sapientiae, von

[1] Vergl. Sextus Empiricus Pyrrh. Hyp. T. 151, adv. math. III, IV, X 248 f. und oben S. 109 ff.

Digitized by Google

der eigentlichen Philosophie, die Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astrologie und Musik als Wissenschaften für sich abgetrennt. Dass nicht Sextus dies erst that, sondern diese Trennung bereits in dem dogmatischen Werke vorfand, welches er skeptisch durchsetzte, wird wohl niemand bezweifeln. Dasselbe finden wir in der Inhaltsangabe des Werkes des Stobaeus bei Photius, Bibl. cod. 167 p. 112 sq. Bekker. Hier sind den Abschnitten über die Philosophie zwei Teile vorgesetzt, ein Lob der Philosophie und ein Kapitel über die für sich bestehenden Wissenschaften (τὸ δὲ περὶ τῶν κατ' αὐτὴν συνεστηκυιῶν αἱρέσεων, ἐν ᾧ καὶ περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς καὶ ἀριθμητικῆς δόξας παλαιὰς συναναγράφει). Die Übereinstimmung beider lässt darauf schliessen, dass die Trennung der Philosophie von den anderen Wissenschaften bereits eine vollzogene Thatsache war, als alexandrinische Polygraphie sich ihrer bemächtigte. Sextus giebt 6, Photius 3 Wissenschaften an. Dass die ungenaue, auszugsweise Angabe des letzteren die Ursache ist, dass die anderen ausgelassen wurden, wird wohl von jedem angenommen werden. Cicero nennt nur eine einzige Wissenschaft, die Geometrie. Die andern werden angedeutet mit den Worten: „rationes, quae ex coniectura pendent." Auch diese Kürzung darf den Vergleich nicht beeinträchtigen, denn Sextus und Stobaeus-Photius sind auch in den übrigen Mitteilungen weit reichhaltiger, als Cicero. Es ist also für die bei Cicero in kurzem Auszuge angedeutete Darstellung des Lehrsystems des Antiochus anzunehmen, dass Cicero die anderen Wissenschaften übergangen hat, dass er bei der durchgehenden Kürzung sich auf die beispielsweise Anführung der Geometrie und die leise Andeutung der anderen Wissenschaften beschränkte. Für die Auffassung des Antiochus ist es gegeben, dass die nicht unmittelbar zur theosophischen Bildung des Menschen gehörenden Disciplinen ausgeschieden wurden von der Philosophie. Physik, soweit sie zur Erklärung Gottes und der Welt nötig war, Logik, soweit sie sich auf die Erkenntnis und auf die Gewinnung des Dogmas erstreckte, und Ethik im innigsten Sinne des Wortes, dies waren die drei Grundpfeiler der Lehre des Antiochus. In dieser Begrenzung zeigt sich der Übergang aus der alten,

Digitized by Google

alles umfassenden sokratischen Philosophie zur späteren Theologie. Der Zweck der Philosophie war die ars vitae nach Antiochus, dabei waren die anderen Wissenschaften minderwertig geworden, d. h. nur im Vergleich zu der Philosophie, welche den Menschen das rechte Leben lehren sollte. — Übrigens finden sich häufig Stellen in den Schriften der Kirchenväter, in welchen diese Trennung hervorgehoben wird, deren Anführung hier jedoch unnötig ist. Auf die weit bedeutsameren Mitteilungen Senecas, welcher die studia liberalia von der philosophia abtrennt, gedenke ich später einmal genauer einzugehen, wenn es mir gelingen wird, meine Vorarbeiten über diesen römischen Philosophen zum Abschluss zu bringen. Hier genügt es, festzustellen, dass Cicero die Unterscheidung macht, wo er gegen Antiochus sich wendet und dabei auf die systematische Darstellung desselben Rücksicht nimmt.

Nach dieser Unterbrechung geht Cicero dann § 117 auf die Physik über und beschränkt sich dabei auf die Frage „de principiis".

§ 118 führt er die Ansichten der älteren, vorsokratischen Philosophen von Thales ab über dieselben an und heisst den Weisen, welchen er dem stoischen gleich setzt, sich eine Ansicht auswählen (§ 119). — § 120, 121 kommt Cicero auf das Walten Gottes zu sprechen, welches mit verschiedenen Einwürfen in Frage gestellt wird. Aus diesem Abschnitte (§ 118—121) sind einige positive Lehren des Antiochus durch die an ihn gerichteten Fragen zu gewinnen, deren Inhalt nur ins Positive gesetzt zu werden braucht. Allerdings ist hier, wie nachher, Vorsicht am Platze, da Cicero den Antiochus verschiedentlich mit den Stoikern gleichstellt, und wir sorgfältig verfolgen müssen, wie weit er dazu berechtigt ist. Nur das eine will ich erwähnen, dass wir hier (§ 119!) deutlich erkennbare Spuren der λόγος-Lehre finden, in welcher Antiochus mit den Stoikern vieles gemeinsam gehabt hat. Auf Grund dieser λόγος-Lehre ist die antiocheische Einteilung und Auffassung der Güter zu erklären. — Im ganzen Abschnitt bis § 128 werden dann einzelne physische Fragen vorgelegt und in der bekannten Weise mit skeptischem Zweifel betrachtet.

Digitized by Google

Dasselbe Verfahren, wie § 117—128 auf die Physik, wendet Cicero § 129—141 auf die Ethik an. Auch hier wird die Betrachtung mit der Ausführung einer grossen Zahl von Ansichten über das höchste Gut eröffnet. Diese Zusammenstellung hat eine Reihe von Übereinstimmungen mit den nach Antiochus sonst von Cicero wiedergegebenen, trotz der skeptischen Absicht, in welcher der Römer hier schreibt. Es ist die bekannte, sogenannte „tabula bonorum", deren Entstehung nachher noch besprochen wird (§ 137 f.). In der von § 132 ab unternommenen Entwicklung einzelner Punkte wird das übliche Verfahren eingeschlagen, überall Verschiedenheiten aufzudecken, um dadurch das Bekennen zu einer Ansicht zu erschweren. Antiochus wird bald den Stoikern gleich gesetzt, bald werden Abweichungen zwischen ihnen festgestellt. Cicero wirft recht viele Fragen auf in der offenbaren Absicht, damit eine gewisse Verwirrung zu erzeugen. Er ist aber selbst auch keineswegs klar dabei geblieben und ist besonders in seinen Behauptungen mit grösster Vorsicht aufzunehmen. Auf alle Einzelheiten hier einzugehen, würde uns unnütz aufhalten, nur eine Stelle soll berücksichtigt werden.

§ 137—140 steht ein zusammenhängendes Kapitel über die Zusammenfassung der Ansichten über das s. b. durch Chrysippus und die Anfechtungen, welche dieser besonders durch Karneades erfuhr. Eingeleitet wird der Abschnitt mit Klitomachus, und dieser wird auch nachher noch einmal namentlich angeführt. Da hier der Kern jener Zusammenstellung gegeben wird, welche nach Chrysippus Karneades und später Antiochus häufig anzuwenden pflegte, so kann man wohl ohne Bedenken annehmen, dass dies Citat aus Klitomachus in der griechischen Schrift bereits vorhanden war. Denn sein Inhalt bildet einen wesentlichen Bestandteil der antiocheischen Entwicklung. Es wird gewissermassen eine Entstehungsgeschichte der tabula bonorum gegeben. An Chrysippus knüpfte Karneades an, dies berichtet Klitomachus, und an Karneades-Klitomachus hält sich Antiochus. Dagegen hat Ciceros „legi apud Clitomachum" nichts zu bedeuten; selbst durch die beigefügte Anekdote über Karneades und Diogenes kann uns der römische Advokat nicht

Digitized by Google

täuschen. Denn aus dem sachlichen Zusammenhange heraus ist es als unumgänglich anzusehen, dass Antiochus sich an die Schriften des Klitomachus hielt, wenn er mit seinen Entwicklungen an Karneades anknüpfte.

Mit den üblichen Redewendungen kommt Cicero dann § 142 zum dritten Teile, zur Logik. Dieser Teil ist am flüchtigsten, um nicht geradezu zu sagen am lüderlichsten, behandelt worden. Auch hier wird im Anfang (§ 142) eine Aufzählung von Ansichten gegeben, mit der vierten ist Cicero aber schon bei Platon angelangt, bei dem er natürlich die skeptische Seite hervorkehrt, und beginnt nun § 143 mit seinen Fragen. Da werden dann noch Peripatetiker und Stoiker namhaft gemacht, aber man merkt bereits, es geht gegen Schluss und da wird geeilt. In wenigen kurzen Sätzen werden noch recht viele Namen vorgebracht, und dann § 144 die Abrechnung mit Lukullus begonnen. Noch einmal verfällt Cicero hier in den Fehler, dem Antiochus den Weisen Zenons aufzuhängen, § 145 wird noch die Anekdote über das Zusammenziehen der Hand erzählt, womit Zenon die κατάληψις und die scientia verständlicher zu machen suchte. § 146 kommt er noch einmal auf die Kunst und die scientia zu sprechen und zieht zum probabile iuristische Wendungen zum Vergleich heran. § 147 wirds Zeit zum Aufbruch. Cicero erklärt alles für widerlegt, § 148, Lukullus findet es ganz hübsch, dass man sich so unterhalten habe, und Catulus und Hortensius schwören auf Karneades.

Nunmehr werden wir zur Beantwortung der S. 177 aufgeworfenen Fragen schreiten können. Die erste hat ihre Antwort halbwegs schon erhalten, denn gegen die Einheitlichkeit des ganzen Abschnittes von § 112—148 lassen sich keine Einwände machen. § 114 war deutlich genug die Disposition gegeben und von § 116 ab erfolgt ihre Ausführung. Wir haben hier ein freilich nur in flüchtigen Umkreisen gezeichnetes System, das uns zweimal, erst in einer kurzen Übersicht § 114 und dann in teilweiser Entwicklung von § 116—146 vorgeführt ist. Da nun in dem ganzen Abschnitt gegen Antiochus gekämpft wird, so ist auch die systematische Darstellung auf ihn zu übertragen. Denn selbst wenn ein Skeptiker Cicero vorge-

Digitized by Google

arbeitet hätte, so ist doch anzunehmen, dass dieser nicht selbst eine systematische Darstellung zusammenarbeitete, sondern sich mit seiner kritischen Methode an die vorhandene Darstellung des Dogmatikers anlehnte, in diesem Falle also die systematische Einteilung des Antiochus übernahm. Dass aber Cicero etwas derartiges aus der Luft gegriffen habe, ist nicht denkbar; er lehnt sich stets an etwas Thatsächliches an, selbst wenn er dieses in jeder möglichen Weise verdreht. Es ist auch ein durchaus nicht schwer zu begreifender Fall, wenn Cicero dem Schluss-Angriffe gegen Antiochus hier dessen systematische Darstellung der Philosophie zu Grunde legt: damit thut Cicero, was die meisten Skeptiker in ihrer Polemik zu thun pflegten.

Wir werden also auch die zweite Frage mit einem Ja beantworten und demgemäss annehmen, dass in dem Abschnitt § 112—148 die Entwicklung sich einheitlich an eine systematische Darstellung des Antiochus anschliesst. Nun fragt es sich drittens, ist Cicero selbst hier der Skeptiker, welcher gegen Antiochus vorgeht, oder fand er darin einen Vorgänger, dessen Fussstapfen er folgt? Bereits S. 156 haben wir gesehen, dass Cicero mit seinen unmittelbaren Angriffen auf Antiochus § 69—71 einen bestimmten Anschluss gefunden haben muss. Er bricht § 71 mit dem Hinweis auf eine spätere Polemik gegen Antiochus ab; dass diese nur in dem Abschnitt von § 112 an gesucht werden kann, ist zweifellos. Es würde sich demgemäss eine gewisse Zusammengehörigkeit beider Abschnitte feststellen lassen, und man wäre geneigt, dasselbe, was wir für § 69—71 angenommen haben, auch für den letzten Abschnitt gelten zu lassen. Der Schluss, auch hier in dem Gegner des Antiochus Posidonius erblicken oder Erinnerungen an denselben feststellen zu wollen, ist aber unmöglich. Denn dieser Gegner will ein Skeptiker sein, der thatsächlich freilich manchen Tropfen stoischer Weisheit aufgenommen hat. Hirzel kommt mit einem gewissen Recht deshalb auf Philon. Er beobachtet (III S. 288 u. a.) verschiedentlich Rücksichtnahme auf Philon und lässt sich dadurch bewegen, die ganze Rede Ciceros auf Philon zurückzuführen. Dass diese Annahme nicht richtig ist, haben wir für den ersten Teil bis § 111 schon nachgewiesen. Für den zweiten Teil von § 112 ab, welcher von ersterem

Digitized by Google

völlig verschieden ist, bedarf es einer getrennten Untersuchung. Man darf nicht, wie Hirzel es gethan hat, beide gleichmässig behandeln und von einem ohne weiteres auf den anderen schliessen. Und doch hat insofern Hirzel dabei etwas Richtiges getroffen, da in den Academica überhaupt wie auch hier Rücksicht auf Philon genommen wird, obwohl Cicero nach § 12 ihn ausschliessen wollte. Daran muss, wie Hirzel sagt, das griechische Original schuld sein, welches den Römer verleitete, seinem Plane untreu zu werden. Aber diese philonischen Gedanken bilden doch immer nur eine Ausnahme, selbst § 112 ff. nimmt Cicero auf den Mann die gebührende Rücksicht, dessen Standpunkt er vertreten will („praesertim ne Carneade quidem huic loco repugnante"). Und wenn Cicero als Vorfechter Philons aufgetreten wäre, dann hätte er doch keinen Grund gehabt, in unnützer Weise immer wieder auf Karneades zurückzugreifen, sondern er würde uns etwas mehr über Philon mitgeteilt haben. Wir werden uns über Philon mit Hirzel leicht verständigen können, wenn wir bedenken, dass in der Originalschrift allerdings auf Philon Rücksicht genommen war, und dass somit Cicero bei seinen Excerpten und der geschichtlichen Anordnung der Urschrift leicht Gefahr lief, mit den abschliessenden Gedanken auch Philons Lehren zu berühren. Dass er ihn sogar namentlich anführt, wie z. B. § 111, ist der Oberflächlichkeit des Römers zuzuschreiben. Aber ein wirkliches Fussfassen in Philons Lehren findet nicht statt; für das Vorkommen philonischer Gedanken ist aber die Erklärung gegeben: Wie schon gesagt, die Originalschrift des Antiochus richtete sich gegen Arkesilas, Karneades und Philon. Cicero wollte nur die beiden ersteren berücksichtigen, liess sich aber, worin ich Hirzel vollkommen beipflichte, verleiten, mitunter gegen seine Absicht auch Philon mitsprechen zu lassen. Zuviel darf man aber auch nicht auf Philon zurückführen wollen. Wenn z. B. Hirzel S. 298 f. die bei Cicero geäusserte Begeisterung für Naturphilosophie auf Philon zurückschreibt, so übersieht er, dass § 128 Cicero dieselbe ausdrücklich für beide, den Dogmatiker wie den Skeptiker, annimmt, er lässt beide sich begeistern, nur mit dem Unterschiede, dass der Dogmatiker die Wahrheit finden will, während der Skeptiker sich

Digitized by Google

mit der Wahrscheinlichkeit begnügt. Noch weniger aber kann von Philon die Rede sein, wo Zenon und Antiochus gegenübergestellt werden § 134 (Hirzel S. 299 f.). Nun wird aber mit den durchaus nicht allzu zahlreichen Spuren philonischer Lehren in diesem letzten Teile der Academica durchaus keine Widerlegung des dogmatischen Lehrsystems gegeben, weder Cicero versucht es, noch lässt sich ein Versuch in einem etwa anzunehmenden Original, das Hirzel auf Philon zurückführen will, aufspüren. Das Verfahren liegt so sonnenklar, dass wir garnicht in Zweifel geraten können, wer der Skeptiker ist, der die scheinbare Widerlegung liefert. Es wird nämlich in einzelnen Kapiteln eine Reihe von Lehrsätzen aufgeführt, und dann einfach das probabile angehängt und zwar in der Fassung, dass es keiner einzelnen Lehre zu gute kommt. Jegliche Entscheidung wird zu vermeiden gesucht. Man lese: „Sint ista vera — vides enim iam me fateri aliquid esse veri — comprendi ea tamen et percipi nego.“ (§ 119). Ferner § 121: „Nec Stratoni tamen adsentior, nec vero tibi: *modo hoc, modo illud probabilius videtur.*“

Weiterhin § 124: „Horum aliquid vestro sapienti certum videtur, nostro ne quid maxime quidem probabile sit occurrit: ita sunt in plerisque contrariarum rationum paria momenta.“ § 134 „Distrahor: tum hoc mihi probabilius, tum illud videtur, et tamen, nisi alterutrum sit, virtutem iacere plane puto. Verum in his discrepant“ u. a. m. Wir sehen, dieser Skeptiker billigt und leugnet zugleich alles. Hiermit sucht Cicero selbst die Rolle des Karneades zu spielen, und die Arbeit, auf solche Weise Philosophie zu treiben, war für den vornehmen Dilettanten keine allzu schwierige. Gegen dieses „fluctuari“ hatte sich Lukullus bereits im ersten Teile seiner Rede gewandt und es — soweit ihm Cicero gestattete — zurückgewiesen. Wir werden also für diesen Schlussteil der Academica zu dem Urteil berechtigt sein, dass er in seinem ganzen Umfange einheitlich gedacht ist, sich an das Lehrsystem des Antiochus anschliesst und von Cicero selbst in das fadenscheinige Gewand karneadeischer Skepsis eingehüllt ist.

Für die Gesammtheit der Academica pr. II und poster. I ist also hiermit festgestellt, dass sie (mit Ausnahme von II

Digitized by Google

§ 69—71) inhaltlich einem Werke des Antiochus entlehnt sind[1], dessen Plan Cicero selbst Acad. II § 114 f. angiebt, und dessen innerer Ausbau aus den verschiedenen Excerpten Ciceros sich deutlich zu erkennen giebt. Eine geschichtliche Entwicklung der Philosophie, ja aller Wissenschaft, ist von Antiochus gegeben worden, von der älteren Zeit bis auf Sokrates und von da ab bis Philon. Dies war die *„disciplina sapientiae"*! Mit Hülfe ähnlicher Systeme, z. B. bei Sextus, Stobaeus, Seneca ep. 88 können wir die lückenhafte Wiedergabe Ciceros dahin ergänzen, das wir uns für das umfangreiche Werk des Antiochus ungefähr folgenden Plan zu Grunde gelegt denken. In einer einleitenden Schrift war wohl die Bedeutung der Philosophie hervorgehoben und ihr Umfang begrenzt. Dann folgte die Lostrennung der nicht zur Moralphilosophie gehörenden Wissenschaften, Grammatik, Arithmetik, Geometrie, Astrologie, Rhetorik, Musik[2]. Diesem schloss sich das Hauptstück in den drei Abschnitten, Physik, Ethik, Logik an.

Wir haben hier also zunächst den Plan eines grossen Werkes, mit welchem die Entwicklung der griechischen Philosophie zu einem bestimmten Abschluss gekommen ist. Diesen Abschluss hat das gewaltige Auftreten des grossen Mannes herbeigeführt, als welchen wir in den einleitenden Kapiteln bereits Antiochus kennen gelernt haben. Und diesen Abschluss bildete unter Wegfall des Unterschiedes von exoterischen und esoterischen Lehren die der ganzen Welt als Ergebnis sokratisch-platonischer Schulentwickelung geoffenbarte Heilslehre.

---

[1] Auch der Katalog der Physiker § 118, trotz Diels! Vergl. S. 58 (Augustin. controv. Acad. II 6, 15). — Es ist mir unmöglich geworden, bei dem Umfange der Arbeit eine Widerlegung aller gelehrten Forschungen, mit denen sich meine Ansichten nicht vertragen, zu versuchen. Das Gesamtresultat wird die Entscheidung geben.

[2] Zu beachten ist, dass die Medicin als Wissenschaft nicht abgetrennt war! Daraus erklärt sich, warum die Heilslehrer in der Folgezeit sich teils an Asklepios, Apollo etc. anschlossen, teils auch ohne diesen Anschluss neben dem Seelenheil das körperliche Heilen besorgen wollten.

Digitized by Google

Inhalt.[1]

		Seite.
	Einleitung	2
Kap. I	Die Heilsidee	9
„ II	Skepsis und Dogma	48
„ III	Wege der Überlieferung	73
„ IV	Cicero, ein vornehmer Dilettant	84
„ V	Cicero und Antiochus	96
	Exkurs: Sextus Empiricus	109
„ VI	Die Akademika Ciceros	
	Academica posteriora I	112
	Academica priora II	136

[1] Ein ausführliches Sachregister wird beim Abschluss der Arbeiten über die Heilslehre angefügt werden.

Digitized by Google

Druckfehler.

Es ist zu schreiben

S.	19	Z.	8	v. u.	exceptat
„	20	„	20	„ o.	Par — aineticos
„	22	„	18	„ „	οἰκεῖον
„	22	„	19	„ „	ζῷον
„	22	„	23	„ „	ᾠκειώθη
„	24	„	13	„ „	*vom animus*, statt von einander
„	30	„	4	„ „	homines
„	31	„	11	„ u.	sapientia
„	36	„	2	„ „	ζῴων
„	37	„	3	„ o.	ζῷα
„	„	„	4	„ „	παρασκευάζεσθαι
„	„	„	16	„ „	καταφαίνεται
„	38	„	2	„ u.	Ἐπικούρου
„	41	„	20	„ o.	ἀστρολόγος
„	45	„	4	„ „	darzulegen
„	46	„	9	„ „	προσποιεῖται, ἔτι
„	„	„	12	„ „	incuria
„	47	„	2	„ „	somno.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

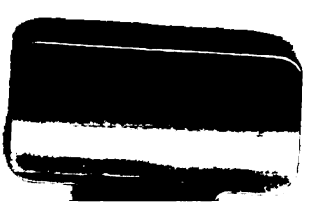
Digitized by Google

Digitized by Google

8909432505 7

b89094325057a

Digitized by Google



Digitized by Google

B89094325057
B89094325057A
Digitized by Google